SØREN KIERKEGAARD

FĂRÂME FILOZOFICE





EDITURA AMARCORD

SØREN KIERKEGAARD

FĂRÂME FILOZOFICE

Fărâme filozofice (1844) și continuarea acesteia **Post-scriptum neștiințific** conclusiv (1846) se impun ca operele centrale ale gândirii kierkegaardiene; în parte pentru că în ele se concentrează întreaga tematică a creației lui Søren Kierkegaard (S.K.) și în parte fiindcă autorul lor comun, Johannes Climacus, era pseudonimul cel mai apropiat lui S.K. Tot în aceste opere întâlnim și cea mai desăvârșită argumentație contra hegelianismului, împotriva căruia Kierkegaard luptase încă de la începuturile creației sale [...]

Pentru S.K. diferența dintre filozofia idealistă și creștinism este absolută, cele două concepții fiind calitativ diferite [...]

În timp ce Hegel reconciliază filozofia și creștinismul, temporalitatea, muritorul și veșnicia (uitând însă — în graba sistematizării sale atotcuprinzătoare — de om), punctul de plecare al lui Kierkegaard a fost și-a rămas întotdeauna creștinismul și individul singular, insul.

UFFE ANDREASEN

ISBN 973-9244-67-X

Această carte apare sponsorizată de
FUNDAȚIA PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ
(OPEN SOCIETY FOUNDATION)

Titlu original: Johannes Climacus, *Philosophiske Smuler*

SØREN KIERKEGAARD

SCRIERI

II

(FĂRÂME FILOZOFICE)

Traducere din limba daneză
de
ADRIAN ARSINEVICI



EDITURA AMARCORD
Timişoara, 1999

Philosophiske Smuler

eller

En Smule Philosophi.

Af

Johannes Climacus.

Udgivet

af

S. Kierkegaard.

Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed; hvorledes kan et saadant interessere mere end historisk; kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden?

Kjøbenhavn.
Faaes hos Universitetsboghandler C. A. Reitzel.
Trykt i Bianco Lunos Bogtrykkeri.
1844.

Pagina interioară de la ediția princeps

CUPRINS

Cuvânt înainte 9
Cuvântul traducătorului 13
Fărâme Filozofice sau **O Fărâmă de Filozofie** 21
Prefață 25
Propositio 29

Capitolul I
Proiect de gândire 30
a) Starea precedentă 34
b) Învățătorul 35
c) Discipolul 39

Capitolul II
Zeul ca învățător și mântuitor 44

Capitolul III
Paradoxul absolut 59

Supliment
Indignarea pe paradox 72

Capitolul IV
Relația discipolului contemporan 78

Interludiu
Este trecutul mai necesar decât viitorul? 95
Devenire 96
Istoricul 99
Trecutul 100
Conceperea [înțelegerea] trecutului 102

Supliment 110

Capitolul V

Discipolul de mâna a doua 113

Discipolul de mâna a doua în deosebirea-i față de sine însuși . 114
Prima generație de discipoli secundari 116
Ultima generație 119
Comparație 123
Chestiunea discipolului de mâna a doua 124

Morala 136

Note 137

Cronologie Kierkegaard 175

CUVÂNT ÎNAINTE

Două opere filozofice capitale

Fărâme Filozofice *(1844) şi continuarea acesteia* ***Post scriptum neştiinţific conclusiv*** *(1846) se impun ca operele centrale ale gândirii kierkegaardiene ; în parte pentru că în ele se concentrează întreaga tematică a creaţiei lui Søren Kierkegaard (SK) şi în parte fiindcă autorul lor comun, Johannes Climacus (vezi Note, 1), era pseudonimul cel mai apropiat lui SK. Tot în aceste opere întâlnim şi cea mai desăvârşită argumentaţie contra hegelianismului, împotriva căruia Kierkegaard luptase încă de la începuturile creaţiei sale.*

Problematica operei ***Fărâme Filozofice*** *priveşte relaţia dintre idealismul filozofic şi creştinism, diferenţiere pe care – mediind-o – Hegel o exclusese din sistemul său. La Hegel această diferenţă nu era absolută ; SK, care citise tezele lui J. L. Heiberg (1791–1860), elevul danez al lui Hegel, unde acesta împărtăşea ideea maestrului privind „unitatea mereu crescândă dintre gândirea omenească şi cea divină, ce nu cunoaşte nici un hotar", se opunea unor asemenea idei. Kierkegaard, folosindu-se de toată ascuţimea logicii şi ironiei sale, l-a combătut consecvent pe Hegel. Pentru SK diferenţa dintre filozofia idealistă şi creştinism este absolută, cele două concepţii fiind calitativ diferite.*

*Forma de prezentare a **Fărâmelor**... dovedește superioritatea spirituală a lui Kierkegaard. Dovada ce dorește să ne-o prezinte ne este comunicată în mod indirect. În filozofia idealistă, formulată la începuturile ei de către Socrate,* clipa *nu este ceva însemnat, deoarece omul este în posesia adevărului încă de la naștere (în special cf. lui Platon, dialogul* Menon*) – "Haideți însă, zice Johannes Climacus, să presupunem, doar așa ca un experiment de gândire, că ea,* clipa, ***are** însemnătate hotărâtoare ; ceea ce însă ar însemna că omul va trebui să devină un om nou, cineva care, după ce a trăit un timp în neadevăr, primește acum adevărul din afară. De aceea cel care îi dă adevărul, cel numit zeul, trebuie să devină întâi o ființă omenească, or tocmai acest extraordinar paradox constituie trăsătura de bază a creștinismului.*

Urmează o înlănțuire logică de idei. Categoriile care ne sunt prezentate în felul acesta sunt numite mai apoi „păcat“, „împlinirea vremii“, „convertire“, „(po)căință“, „renaștere“ etc. Din care se dezvoltă apoi întregul creștinism, căruia nu i se spune însă pe nume înainte de a ajunge la ultimele pagini, unde Johannes Climacus ne destăinuiește – lucrul pe care cititorul îl ghicise cu mult înainte – că sistemul dezvoltat este identic cu creștinismul.

*Concluzia este deci următoarea : creștinismul se bazează pe clipă; motiv pentru care el este fundamental diferit de idealismul socratic, conform căruia omul posedă el însuși adevărul, clipa fiind, prin urmare, lipsită de importanță. În vremea lui SK exponentul cel mai cunoscut al filozofiei idealiste era Hegel, motiv pentru care atacul îndreptat de **Fărâme filozofice** împotriva celor susținute de hegelianism (că filozofia ar fi compatibilă, sau că ar putea fi îmbinată cu creștinismul) era cât se poate de semnificativ.*

Prezentarea temei amintește de forma de comunicare dialectică socratică (arta moșitului) cu ajutorul căreia ascultătorii (cititorii) sunt călăuziți, încetul cu încetul, la adevăr.

Deosebirea dintre filozofia lui Hegel și a lui Kierkegaard rezidă, la urma urmelor, în punctele lor de plecare diferite. Pentru Hegel manifestarea ideii divine în timp avusese *deja loc, fapt pentru care el consideră că sarcina filozofiei este să descrie modul de dezvoltare al acestei idei pe parcursul celor trei trepte : teză, antiteză, sinteză. Pentru Kierkegaard adevărul nu există a priori, ci-i este transmis omului din afară (istoric – prin Isus), devenind adevărul său personal [abia] în clipa în care acesta se apropie și se dăruiește creștinismului. În timp ce Hegel reconciliază filozofia și creștinismul, temporalitatea, muritorul și veșnicia (uitând însă – în graba sistematizării sale atotcuprinzătoare – de om), punctul de plecare al lui Kierkegaard a fost și-a rămas întotdeauna creștinismul și individul singular, insul.*

UFFE ANDREASEN

Extras din Dansk Litteratur Historie, Vol. III, pp. 412–413, Copenhaga, Gyldendal, 984. Traducere aprobată de Editura Gyldendal.

CUVÂNTUL TRADUCĂTORULUI

Danezul cel mai celebru din lume este, fără îndoială, Hamlet – care însă a ajuns cunoscut grație unui englez. Pe locul întâi în conștiința danezilor tronează, modest și de necontestat, povestitorul Hans Christian Andersen, de mult tradus și cunoscut multor copii și adulți din toată lumea. Filozoful, scriitorul și teologul Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855) este considerat la el acasă drept ***aproape*** *cel mai faimos autor național, fără să fi atins însă popularitatea lui Andersen. Kierkegaard (SK) însă fusese conștient de propria-i valoare cu mult înaintea contemporanilor săi.*

Interesul meu pentru SK a fost stârnit acum mai bine de douăzeci de ani de o carte găsită la Biblioteca Universității din Cluj, unde eram atunci student. Cartea se numea, aproximativ, ***The Seventh Solitude ; Dostoevsky, Nietzsche and Kierkegaard****, (Dagmar, 1969).*

Unele nume, ca de pildă cele ale lui Stan și Bran, Castor și Pollux, Wordsworth și Coleridge etc. ajung inseparabile în ***duo****. Altele ca Proust, Kafka și Joyce sau cei trei autori analizați în cartea de mai sus, fuseseră condamnate de criticii literari ai timpului la veșnică pomenire* ***à trois****. Dostoievski fusese de mult tradus în românește și era un scriitor cunoscut, despre Nietzsche se spunea că era prea reacționar ca să merite să fie studiat, iar Kierkegaard era doar un nume enigmatic ; citat de mulți, dar necitit de nimeni. Se vorbea de „etic“, „estetic“, „stagii“, „confinii“; „adevăratele“ spuse ale lui Kierkegaard însă, asemeni vocii*

arătării tatălui lui Hamlet, răzbăteau greu : voalate, ca prin ceață, de pe malul celălalt.

Traducerea cărții de față se datorește dorinței de a-l prezenta aproape direct pe SK cititorilor români, lucru pe care l-am visat de mulți ani. Este limpede că un autor de calibrul, spiritualitatea și de însemnătatea lui trebuia prezentat și publicului român. Că prima traducere se face abia acum, la 150 de ani de la data publicării textului original este greu, dar nu imposibil, de explicat. Dorința mea de a încerca să-l traduc pe SK nu a putut fi concretizată mai înainte din cauza dificultății de a-i înțelege limbajul, precum și datorită unor lipsuri obiective : lipsa de interes a editurilor românești, înainte de 1990, pentru o asemenea întreprindere și lipsa unui dicționar danez – român. Primul (excelent) dicționar[1] a apărut în 1984.

Unul dintre marii traducători ai antichității, indianul Kumarajiva (344–413), afirmă cu autoironie că a citi o traducere e la fel cu a mânca o mâncare pe care ți-a mestecat-o întâi altcineva – nu numai că nu mai are același gust, dar îți mai produce și greață. Expresia italiană : ***Traduttore – traditore****, precum și mulți partizani ai intraductibilității, ne fac atenți la faptul că o traducere este o violare a ființei unui text, protejat de naturalețea și modul unic de exprimare din limba originară.*

Ca să-l poată citi pe Kierkegaard în original, Rainer Maria Rilke a învățat limba daneză, Don Miguel de Unamuno a învățat-o pentru ca să-l poată citi pe Ibsen și „a fost recompensat prin a-l citi pe Kierkegaard". Cei care nu-l pot citi în original vor trebui să se mulțumească cu traduceri, care traduceri însă trebuie făcute ***din*** *original, altfel sunt lipsite inevitabil de... originalitate.*

Opera pseudonimă ***Fărâme filozofice*** *(„autorul" ei fiind Johannes Climacus[2]) este a șasea operă, numită autoironic*

[1] *Dicționar danez-român,* P. Høybye, V. Munteanu, E. Kjærulf, București, 1984.

[2] Pentru explicații privind numele „autorului" vezi nota 1, de la sfârșitul cărții.

„cărțulie“, a lui SK. De ce traducem acum acest titlu când altele, vezi de exemplu : ***Ori/ori, Frică și cutremur*** *sunt mai familiare urechii românești? Motivul pentru care* ***Fărâmele...****, publicate în 13 iunie 1844, mi-au fost recomandate ca o bună traducere de început și introducere în opera kierkegaardiană sunt mai multe. Voi menționa doar câteva din ele. După părerea multor cunoscători,* ***Fărâme...****, în afara numeroaselor referințe religioase (recomandabilă deci teologilor), este o operă în care și latura filozofică a gândirii lui SK este pregnantă, or tocmai această latură am vrut s-o prezint întâi cititorilor români. Aici ne prezintă și definește SK :* ***insul [den/hiin Enkelte], individul [Individet]*** *izolat de gloată, omul spiritual smuls din isteria de masă. Figura și caracteristicile insului care vrea să se elibereze, binecunoscute celor interesați de filozofia existențială, a (re)trezit în ultimul timp interesul general al cititorilor din multe țări recent eliberate de sub regimuri totalitare...* ***Insul*** *și* ***clipa****, definite aici, sunt termeni folosiți mai apoi și în alte scrieri* ***(Conceptul de Anxietate)*** *fără a fi redefiniți.*

Stilul lui Kierkegaard este în general vioi, ironic, captivant – o conversație fără sfârșit în care nimeni, nici măcar autorul (sau pseudonimul său) n-are de spus un ultim cuvânt. Limba lui este însă deseori dificilă pentru cititorul atent, ca să nu mai vorbesc de traducător. Nu atât de ermetică ca a „inamicului“ său Hegel, dar uneori încărcată, cu multe repetiții, reformulări, cuvinte străine (grecești, latine, germane) și fraze lungi împănate de paranteze și digresiuni. SK voia ca operele sale să fie citite tare și intonate, lungimea unor propoziții are motivație dramatică. Cititorul este deci avertizat asupra unor fraze ce trebuiesc descifrate. Fraze care și pentru danezi, atât contemporanii lui SK, cât și cei de azi, sunt solicitante. Care, pentru a le înțelege nu este suficient să știi daneza sau să fii danez, ci trebuie ca SK să te intereseze în mod special. Lexicul lui SK are darul și amarul său. De obicei, odată ce a hotărât înțelesul unui termen „cheie“, SK rămâne credincios alegerii făcute, folosind consecvent același sens pe tot parcursul, lucru

care deseori dă de furcă traducătorului, privându-l de posibilitatea de a folosi sinonime. Cu alte cuvinte, SK își permite să jongleze și să se folosească de toată gama înțelesurilor acestora. Putem spune că, în general, SK nu creează un meta-limbaj, o limbă tehnică filozofică, ci dă cuvintelor uzuale încărcătura și conotațiile dorite de el. Am încercat, pe cât posibil, să redau aceste caracteristici. De vreme ce traducerea în română a lui SK este încă în faza de „pionerat“, am decis să explic motivul alegerii unor variante românești noi, opțiune făcută uneori în defavoarea unor termeni poate mai familiari. Mulți din termenii kierkegaardieni românești „încetățeniți“ sunt traducerea versiunii lor în limbile franceză, germană sau engleză, prin intermediul cărora au pătruns în română. Motiv insuficient, după părerea mea, de a-i păstra – atunci când limba română dispune de corespondente „directe“ mai apropiate de cuvintele daneze. Câteva exemple : un cuvânt „radical“ ca ***Øjeblik*** *l-am tradus consecvent, pe tot parcursul, cu o singură variantă : „clipă“. Aceasta deoarece cuvântul are legătură semantică cu „ochi“,* ***øje****, și cu „a clipi“ ; în ciuda faptului că pe românește „moment“ pare uneori mai potrivit stilistic. În cazul unui cuvânt ca* ***Forhold*** *[relație, raport] am folosit două variante, mai mult varianta „relație“, dar și pe cea de „raport“, iar uneori pe amândouă pentru a-i aminti cititorului cuvântul-sursă. Cuvântul* ***Bestemmelse*** *[„definire“; „determinare“] l-am tradus însă după cum cerea contextul (și conform recomandării specialiștilor în materie de limbă a lui SK) drept : „determinație“, „calitate“, „definiție“, „caracteristică“. Cuvinte mai greu de transpus, ca* ***Digt*** *și* ***at digte*** *[„poezie“, „poem“ și „a născoci, a compune“] folosite de zece ori și* ***Forargelse*** *[ofensă, indignare, scandal], folosit de mai bine de douăzeci de ori, sunt explicate la sfârșitul lucrării, vezi* **Nota traducătorului,** *N.T., referitoare la cuvintele pomenite. Frazele lungi și echivoce sunt aidoma celor din original ; am considerat că datoria traducătorului este, în primul rând, să redea fidel textul original, să fie credincios autorului și nicidecum să-și*

permită să simplifice, expliciteze, faciliteze, sau să prezinte propria-i interpretare sau înțelegere a textului. Metoda de traducere folosită este, conform terminologiei lingvistului Peter Newmark, așa-numita ***traducere semantică****, conform căreia „cu cât mai importantă este limba textului original, cu atât mai apropiată de aceasta va trebui să fie și cea a traducerii"*[3]*. Acesta este deci proiectul meu, în ce măsură l-am putut realiza... rămâne la aprecierea cititorului. O bună parte a formulărilor mai prolixe sunt o redare a originalului și nu în mod necesar greșeala traducătorului. Schimbarea de ritm sau de stil voios/ironic/încărcat se datorează deseori stării psihice a autorului. Bănuindu-și parcă „brevitatea" vieții (42 de ani), SK a scris și a editat totul „în viteză", fără să „corecteze" cele scrise anterior, dar reluând lucrurile pe care le considera insuficient „clarificate", sau ambigue, în scrierile de mai târziu. Aluziile, jocurile de cuvinte, înțepăturile la adresa contemporanilor săi, nu au putut fi traduse la înălțimea limbii textului original. Un alt lucru care se pierde este savoarea istorică a textului. Pentru a reda-o, ar fi trebuit să cunosc limbajul contemporanilor români ai lui SK, deci al celor din vremea lui Gr. Alexandrescu, D. Bolintineanu sau N. Bălcescu. Contemporaneitatea de mâna întâi sau a doua poate fi atât un avantaj cât și un dezavantaj ; să-l lăsăm însă pe Søren Kierkegaard să le descurce.*

În încheiere aș vrea să adresez mulțumiri tuturor celor care m-au ajutat să duc la capăt această lucrare. Lector Oskar Borgman Hansen de la Facultatea de Filozofie a Universității din Aarhus, care m-a învățat cum să-l citesc și înțeleg pe SK. Institutului de Limbi Romanice al Universității Aarhus pentru înțelegerea și ajutorul acordat iar lectorilor Povl Skaarup și Knud Larsen pentru nenumăratele sugestii stilistice. Participanților la colocviul „Kierkegaard" organizat de Universitatea din Odense, care

[3] Newmark, Peter, *About Translation,* (Multilingual Matters 74, Longdum Press Ltd., 1991).

m-au încurajat să continui ceea ce începusem ; lectorului Vagn Andersen de la Facultatea de Teologie pentru clarificarea legăturilor biblice ; îndrumătorului meu lingvistic, traducător și specialist în SK, lector Flemming Harrits de la Institutul de Limbi Nordice pentru ajutorul prietenos, erudit și pentru răbdarea lui.

Notele la prezenta ediție, numerotate de la 1 la 211, sunt plasate la sfârșitul lucrării. Parantezele rotunde ( ) sunt ale lui SK, la fel și notele explicative subpaginale (*). Lucrurile menționate între paranteze pătrate [ ], anume : traducerea cuvintelor străine și adăugirile gramatical/explicative aparțin traducătorului. De mare ajutor (comparativ) și inspirație mi-a fost traducerea engleză[4] (și notele) atât de credincioasă textului original – și totuși „liberă“.

ADRIAN ARSINEVICI

P.S.

Prima (mea) traducere românească a scrierii ***Fărâme Filozofice*** a apărut în martie 1995, la Iași, la Editura Synposion. Reeditarea cărții, de către Editura AMARCORD, se datorează în parte interdependenței dintre aceasta și ***Conceptul de Anxietate*** (apărută în 1998). Opera kierkegaardiană, după părerea multora care au studiat-o, este un „serial“ (înțelegerea fiecărei opere fiind facilitată și presupunând cunoașterea vieții lui SK și a operelor sale anterioare). ***Fărâme Filozofice*** constituie volumul II din Seria **„Søren Kierkegaard, Scrieri“** a Editurii Amarcord, care va cuprinde și alte opere. (Re)citirea ***Fărâmelor...*** va înlesni cititorului „captivat“ de SK înțelegerea atât a volumului anterior cât și al celor în curs de apariție : ***Repetarea, Frică și Cutremur*** ș.a.

---

[4] *Philosophical Fragments,* Johannes Climacus, by Søren Kierkegaard, ed. & translated by Howard H. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey, 1985.

În versiunea prezentă textul a fost rescris cu noua ortografie românească de către traducător. Au fost îndepărtate (mult prea) multele greşeli de tipar şi îndreptate greşelile strecurate în ediţia daneză din 1963, folosită iniţial (vezi mai jos, ***Søren Kierkegaards Skrifter****, 1998). Însăşi metoda de traducere a devenit, într-un fel, mai „maleabilă". Aceasta datorită unei înţelegeri, sper, îmbunătăţite a operei (în baza experienţei de traducător SK acumulată în ultimii trei ani) şi unei atitudini mai puţin exigente faţă de puterea de adaptare a cititorului la un text oricum dificil, dar mai exigentă faţă de „expresivitatea" şi inteligibilitatea traducerii în sine. Prezenta orientare fiind de a „elibera" sintaxa traducerii de tiparele textului original, în măsura în care un asemenea lucru nu afectează sensul şi stilul textului original. Conform metodei lui P. Newmark mai sus citate (vezi opera cit. nota 3) – aceasta ar însemna, mai concret, o combinare intuitivă a strictei traduceri semantice cu una mai comunicativă şi mai vie.*

De foarte mare folos revizuirii mi-a fost noua (considerată, cea mai corectă) ediţie daneză din 1998, ***Søren Kierkegaards Skrifter****, vol. IV (care cuprinde operele :* ***Repetarea, Frică şi Cutremur, Fărâme Filozofice, Conceptul de Anxietate şi Cuvânt Înainte****), cât şi volumul de comentarii adiacent, K4. Ediţia este îngrijită şi editată de „Centrul de Cercetări SK" al Universităţii din Copenhaga, al cărei comitet de editare este compus din N-J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, F. H. Mortensen, J. Knudsen, T. A. Olesen, H. Blicher, H. Schulz şi K. Ravn. Cititorul va înţelege motivul pomenirii tuturor numelor.* ***Centrul*** *mi-a permis folosirea noului text şi comentariu la acesta fără pretenţii de onorar, gest pentru care atât eu cât şi cititorii îi suntem recunoscători. Traducerile viitoare se vor baza exclusiv pe această nouă ediţie. Noul volum de comentarii (K4) aruncă o lumină inedită asupra scrierilor, mai profundă şi plurivalentă. Parte din acestea au fost, marea majoritate, adăugate notelor, deja existente, de la*

sfârşit. Când aceasta – din motive grafice – nu a fost posibil, ele (legăturile biblice, în special) au fost inserate, în textul propriu-zis, între paranteze pătrate [ ]. Cer deci iertare cititorului tracasat de multele întreruperi vizuale ale lecturii, scopul trimiterilor fiind nu de a deranja fluenţa citirii, cât de a înlesni înţelegerea acestui text nu întotdeauna facil.

*Institutul Cultural Danez – **Østpuljen, Det Danske Kulturinstitut** – mi-a subvenţionat deplasarea şi cheltuielile de întreţinere în România cu ocazia editării cărţii. În rest, sprijinul ce mi s-a acordat a fost mai degrabă moral decât concret.*

ADRIAN ARSINEVICI
Risskov, Danemarca
11 iunie, 1998

Mai bine spânzurat decât prost însurat.

Shakespeare[2]

Fărâme Filozofice[1]

sau

O Fărâmă de Filozofie

de

JOHANNES CLIMACUS

editată

de

S. KIERKEGAARD

Se poate oare stabili un punct de plecare istoric al unei conştiinţe veşnice ; cum – altfel decât istoric – ne poate el interesa ; se poate făuri o fericire veşnică pe baza unei mărturii istorice?

PREFAȚĂ[3]

Ceea ce vă oferim aici este doar o cărțulie, *proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio,* [prin propriile puteri, prin inspirația proprie, pe propria cheltuială], fără pretenția de a participa la aspirația științifică care dă dreptul de a parcurge, traversa, concluziona, introduce, participa drept colaborator ori însoțitor voluntar, ca erou, sau măcar relativ erou, ori cel puțin ca trâmbițaș absolut. Este, și rămâne, doar o cărțulie – chiar dacă și eu, asemenea magistrului lui Holberg[4], *volente deo* [prin voia Domnului] aș vrea s-o mai continui cu încă vreo șaptesprezece. Atât rămâne și nimic mai mult, după cum nici cineva care scrie un lucru de dat gata în jumătate de oră n-ar scrie altceva, chiar să scrie foliante. Dar și ce am prestat îmi este pe măsură. Eu, care spre deosebire de nobilul roman[5] *merito magis quam ignavia* [mai mult prin merit decât prin trândăvie], nu că m-aș abține să slujesc sistemului, ci sunt pierde-vară din indolență, *ex animi sententia* [după sentința sufletului] și motive serioase. Și totuși n-aș vrea nici să mă fac vinovat de *ἀπραγμοσύνη*[6] [inactivitate, neparticipare la viața publică], care sigur că este oricând o crimă contra statului, mai ales în perioade frământate, și care în antichitate se plătea chiar cu moartea. Ce ne facem însă dacă, amestecându-ne și noi, ne-am face vinovați de o nelegiuire și mai mare, creând doar încurcături, n-ar fi fost atunci mai bine să ne fi văzut de ale noastre? Nu-i chiar darul oricui ca gândurile care-l macină să se

potrivească fericit cu interesul general, atât de fericit încât aproape să-ți fie greu să hotărăști în ce măsură-și face griji de dragul lui, sau de dragul general. Nu ședea și Arhimede cât se poate de netulburat, în timpul luării Siracuzei, contemplându-și cercurile? Oare nu soldatului roman, care l-a omorât, i-a spus aceste frumoase cuvinte *nolite*[7] *perturbare circulos meos* [să nu cumva să-mi strici cercurile]? Cel care însă n-are fericirea asta, va trebui să își găsească alt exemplu de urmat. Când Corintul era amenințat de asediul lui Filip și toți locuitorii erau în plină activitate, unul lustruindu-și armele, celălalt adunând bolovani, al treilea dregând zidul, Diogene[8], văzând așa ceva, și-a adunat în grabă poalele mantiei și-a început să-și rostogolească cu râvnă butoiul în susul și-n josul străzilor. Iar întrebat de ce-o făcea, a răspuns : „am și eu ocupația mea, îmi rostogolesc butoiul ca să nu fiu eu singurul pierde-vară între atîția oameni harnici". Cel puțin un asemenea comportament nu este sofist, asta dacă explicația lui Aristotel[9] – că arta sofistă este cea cu care câștigi bani – este justă. Un astfel de comportament nu se face măcar vinovat de nici un fel de neînțelegere ; ar fi de neconceput să-i poată trece cuiva prin cap să-l socotească pe Diogene salvatorul și binefăcătorul cetății. Și tot imposibil ar fi să-i trecă cuiva prin cap (or ăsta-i, zic eu, lucrul cel mai primejdios ce s-ar putea întâmpla celor întreprinse de mine) să acorde semnificație mondială unei cărțulii, ori să-și închipuie că autorul acesteia, din scumpa noastră urbe de reședință – Copenhaga – ar fi mult-așteptatul sistematizator Salamon Goldkalb[10]. Ca să se poată întâmpla așa ceva, ar trebui ca vinovatul să fie neobișnuit de prost de la natură. Chelălăind probabil toată ziua bună ziua în antifon antistrofic (ori de câte ori îl făcea cineva să creadă că acum începe o eră nouă[11], o epocă nouă ș. a. m. d.) – și-a zbierat din el până și puțintica de *quantum satis* [atât cât este de ajuns] minte sănătoasă cu care fusese cu atâta zgârcenie înzestrat, până a fost blagoslovit cu ceea ce am putea numi Sminteala Chelălăită

a Înaltei Nebunii al cărei simptom este chelălăiala, chelălăiala convulsivă, care chelălăială este compusă din aceste cuvinte : Eră, Epocă, Eră și Epocă, Epocă și Eră, Sistemul. Preafericitul se află într-o stare de exaltare irațională, trăind ca și cum fiecare-i zi ar fi – nu numai ca a 29-a lui februarie, care cade numai o dată la 4 ani, ci de parcă ar fi – o zi ce cade numai o dată la o mie de ani, în timp ce conceptul, asemeni unui saltimbanc la iarmaroc, își face giumbușlucurile dându-se peste cap în orice clipă, până-l dă gata pe om. Să mă ferească cerul, pe mine și cărțulia mea, de-o asemenea situație, de amestecul unui asemenea scandalagiu nătărău[12] care să mă smulgă din automulțumirea și indolența-mi de autor de cărțulii, împiedicând cititorul bun și cumsecade să caute nestânjenit în cărțulie ceva care să-i fie de folos ; iar pe mine să mă pună în situația penibil de tragi-comică să trebuiască să fac haz de propriu-mi necaz. Cum și cumsecadea urbe Fredericia [orășel danez] a trebuit să facă haz de necaz citind în jurnal știrea despre un incendiu la fața locului : „Toba bătu alarma, tulumbele se avântară pe străzi" – cu toate că Fredericia n-are decât o tulumbă și probabil că nici mai mult de-o stradă. Ziarul obligându-ne așadar să tragem concluzia că singura tulumbă a executat manevre importante pe stradă, în loc să se deplaseze la locul incendiului – asta deși, cărțulia-mi, n-aduce nici pe departe a bătaie de tobă de alarmă, iar autorul ei nici vorbă să fie înclinat de-a începe să bată toba.

Care-mi este atunci părerea?... Asta să nu mă întrebe nimeni și să nu mă întrebe nici dacă am o părere ; nimic nu poate fi mai indiferent decât care-mi este părerea. Pentru mine, a avea o părere este și prea mult și prea puțin, presupune o siguranță și bunăstare a existenței, așa cum viața pământească presupune să ai nevastă și copii, lucru care nu și-l poate permite cineva pe drumuri zi și noapte, fără să aibă însă și un venit fix. Acesta este și cazul meu în lumea spiritului ; căci pentru ea m-am format și mă formez, ca să pot dansa ușor întotdeauna în

slujba gândirii, în cinstea zeului și, pe cât se poate, și pentru propria-mi plăcere, renunțând la fericirea casnică și stima civică, acea *communio bonorum* [comuniunea celor buni] și armonia plăcerilor – ca aceea de a avea o părere. – Dacă am vreo răsplată pentru asta, dacă, slujind altarul, mă înfrupt și eu[13] din cele puse pe altar?... Asta eu hotărăsc ; cel pe care-l slujesc este – cum zic bancherii – bun de plată, dar bun într-alt fel decât înțeleg bancherii. Dacă însă ar fi cineva care să fie atât de politicos încât să presupună că aș avea o părere, dac-ar merge cu galanteria până acolo încât să și adopte această părere, doar fiindcă era părerea mea, păcat atunci de politețea lui – care-a fost încredințată unui nevrednic, și de părerea lui – dacă n-o mai fi având și alta decât pe a mea. Viața mea pot s-o pun în joc, de viața mea pot să-mi bat joc cu toată seriozitatea – de a altuia, nu. Atâta știu și eu, fiind singurul lucru pe care-l pot face pentru idee, când erudiția pe care o am de oferit „nu-i de ajuns nici măcar pentru cursul de 1 drahmă, ce să mai vorbim de cel mare, de 50 de drahme“ (Cratylos)[14]. Singurul lucru pe care-l am e viața mea, pe care-o pun la bătaie cum se ivește vreo dificultate. Care face dansul ușor ; căci ideea morții e o dansatoare iscusită, dansatoarea mea. Orice om e prea greoi pentru mine ; de aceea, vă rog, *per deos obsecro* [implor în numele zeilor] să nu vină nimeni să mi se-ncline, fiindcă nu dansez.

J. C.

PROPOSITIO[15]

Întrebarea este formulată de omul neștiutor
care nu știe nici măcar
ce i-a dat ocazia să întrebe în felul acesta.

CAPITOLUL I

Proiect de gândire

A

Poate fi învățat adevărul? Vom începe cu această întrebare. Care a fost o întrebare socratică, sau care-a devenit așa ceva datorită întrebării socratice : poate fi învățată virtutea? Virtutea fiind, la rândul ei, definită drept cunoaștere (cf. *Protagoras, Gorgias, Menon, Euthydemos*)[16]. Fiindcă dacă adevărul trebuie învățat, trebuie desigur să presupunem că nu există, trebuind învățat, el trebuie deci căutat. Aici dăm de dificultatea la care ne face atenți Socrate în „Menon“[17] (§ 80, la sfârșit) ca „o propoziție cu chef de harță“ *[eristikòn lógon]* ; cum că un om nu are cum căuta ceea ce știe, și că la fel nu are cum căuta nici ceea ce nu știe ; el neputând căuta ce știe, fiindcă o știe, iar ceea ce nu știe nu poate căuta fiindcă n-ar ști ce să caute. Socrate[18] chibzuiește asupra dificultății conform căreia orice învățare și căutare nu este decât aducere-aminte, încât neștiutorului trebuie doar să i se amintească ca să-și dea singur seama de ce știe. Adevărul nu-i este, așadar, introdus din afară, ci se afla în el. Idee pe care Socrate o dezvoltă mai departe și-n care se concentrează de fapt patosul grec, devenind o dovadă a nemuririi sufletului,

dar – luați seama – regresiv[19], sau o dovadă a pre-existenței[20] sufletului*.

De aici se vede și cu ce minunată consecvență și-a rămas Socrate credincios sieși, realizând (și) artistic lucrurile pe care le înțelesese. El a fost și-a rămas un mamoș ; nu pentru că „n-ar fi avut pozitivul"[22], ci pentru că își dăduse seama că relația aceasta era cea mai înaltă relație pe care o poate adopta cineva față de vreun alt om**. Unde bineînțeles că are veșnic dreptate ; chiar să se fi dat vreodată un punct de plecare divin, ea rămâne totuși adevărata relație de la om la om. Aceasta dacă nu ne jucăm cu întâmplătorul ci reflectăm asupra absolutului și renunțăm din străfundul inimii la a înțelege în jumătăți de măsură care lucru pare să constituie plăcerea oamenilor și secretul sistemului[23]. Or Socrate era un mamoș examinat însuși de zeu ; iar fapta ce-o săvârșea era o misiune divină (Cf. Platon, „Apologia"), deși oamenilor le dădea impresia de om ciudat (*ατοπώτατος* ; Theaitetos, § 149) ; iar voia divină era, și Socrate o înțelesese, că zeul îi interzisese să nască (*μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν* Theaitet. § 150) [zeul mă silește să slujesc ca mamoș, dar mi-a interzis să nasc] ; deoarece între

* Gândirea absolută a ideii (gândului), fără deci a reflecta la diversele stări ale pre-existenței – această idee greacă străbate mereu gândirea speculativă[21] veche și modernă : o veșnică creație ; o veșnică desprindere din tată ; o veșnică devenire zeiască ; un veșnic auto-sacrificiu ; o înviere trecătoare ; o judecată isprăvită. Toate aceste idei constituie acea idee greacă a reamintirii, de care însă nu ne dăm seama întotdeauna deoarece am ajuns la ele trecând dincolo de ele. Despicând ideea într-o enumerare a diverselor stări de preexistență, veșnicele „pre"-uri ale acestei gândiri aproximative sunt aidoma veșnicelor „post"-uri ale aproximației corespunzătoare. Contradicția existenței este clarificată statuându-se, după nevoie, un „pre" (că individul ar fi ajuns la prezenta, de altfel inexplicabilă, stare în virtutea unei stări anterioare) sau, dacă e nevoie, statuând un „post" (individul va fi mai bine plasat pe o altă planetă, în funcție de care starea sa prezentă nu mai este inexplicabilă).

** Cum se zice și-n zilele noastre, când lumea deține pozitivul, aproape cum zice politeistul când vrea să ia în derâdere negativitatea monoteistului ; politeistul având, bineînțeles, o mulțime de zei, monoteistul numai unul ; filozofii au și ei o mulțime de idei, valabile toate într-o anumită măsură, Socrate are numai una, care este absolută.

oameni *μαιεύεσθαι* [a moși] este lucrul suprem, nașterea îi este dată numai zeului.

Din punct de vedere socratic, orice punct de plecare în timp este *eo ipso* întâmplător, pieritor, ocazional. Învățătorul nu este nici el mai mult de atât, iar dacă-și dă învățătura sau pe sine într-un alt fel, înseamnă că nu dă, ci ia, atunci el nemaifiind prietenul și cu atât mai puțin învățătorul altuia. Aceasta este profunzimea gândirii socratice, acesta este umanismul lui nobil desăvârșit, ce nu face companie vanitos doar cu capete luminate, ci se simte la fel de înrudit cu un tăbăcar, pentru care și-a dat repede seama că „fizica nu este treaba oamenilor, de aceea a început să filozofeze despre etică prin ateliere [prăvălii] și în piață" (Diogenes Laertios II, 5, 21)[24] filozofând însă la fel de absolut cu oricine ar fi stat de vorbă. Cu jumătăți de gânduri, cu târguială și precupețeală, cu „mai dă-mi, să-ți dau", ca și cum individul ar datora, într-o anumită măsură, celuilalt ceva, în timp ce, pe de altă parte, parcă totuși nu i-ar datora ; cu vorbe aiurea care explică totul în afară de : ce este această „anumită măsură", nimeni nu-l depășește pe Socrate, n-ajunge nici la conceptul revelației, ci stă doar la taclale. În concepția socratică fiecare om se are în centru pe sine, iar lumea întreagă se centrează numai în jurul lui, deoarece cunoașterea de sine este cunoaștere divină. Așa se înțelegea Socrate pe sine, fiind convins că la fel ar fi trebuit să se auto-înțeleagă fiecare om ; înțelegându-și, în virtutea acestora, propria relație față de ins – pe cât de umil pe atât de mândru, întotdeauna. Și mai avea Socrate și curajul și sângele rece de-a se încrede în sine, iar, în privința altora, de-a fi doar ocazia, fie și pentru omul cel mai nătărău. O, rar întâlnită mărinimie, rară-n zilele noastre când preotul este mai ceva decât dascălul, când tot al doilea om este o autoritate, iar toate deosebirile acestea și toată grămada de autoritate sunt mediate într-o demență comună și-ntr-un *commune naufragium* [naufragiu comun][25]. Și-n timp ce nimeni n-a fost cu adevărat vreodată o autoritate, ori, să fi fost – n-a

folosit nimănui, și dacă nimeni n-a reușit, cu adevărat, să-și facă acolitul să-i urmeze calea... uite că s-a reușit mai bine altfel : fiindcă ce-i sigur e sigur, cine-a auzit vreodat' de un nebun care s-o ia la drum, fără să vină și alții coadă după el?

Dacă-n felul ăsta se-nvață adevărul, atunci faptul că l-am învățat de la Socrate, sau de la Prodicos[26], sau de la o slujnică – mă poate preocupa doar din punct de vedere istoric, ori (în cazul c-aș fi exaltat – ca un Platon) poetic. Exaltarea aceasta însă, fie ea frumoasă, fie că mi-o doresc și-o doresc oricui, această (*εὐκαταφορία εἰς πάθος*[27] [predispoziție la pasiune, patos]) de care numai stoicul ne putea avertiza, chiar fără să am mărinimia socratică și dăruirea de sine socratică pentru a-i gândi nimicnicia – exaltarea aceasta nu-i decât o iluzie, ar zice Socrate, ba chiar ceva tulbure, ceva în care deosebirea pământească dospește aproape voluptuos. La fel nu mă poate interesa, altfel decât istoric, nici dacă învățătura lui Socrate sau a lui Prodicos a fost cutare și cutare, când adevărul meu propriu era în mine, și datorită mie a ieșit la iveală ; și nici Socrate nu mi l-ar fi putut da, așa cum nici vizitiul nu poate trage povara calului, chiar dacă-l poate ajuta s-o facă, cu biciul*. Relația mea cu Socrate și Prodicos n-are de ce să mă preocupe în ce privește veșnica-mi fericire, ea fiind dată, retroactiv, ca în posesia adevărului ce-l aveam încă de la început, fără să-mi dau însă seama. Dacă-ar fi să-mi închipui că m-aș întâlni cu Socrate, Prodicos sau cu slujnica într-o altă viață, ei n-ar constitui nici de data asta nimic mai mult decât ocazia, ceea ce Socrate exprimă[30] îndrăzneț când zice că, să fi fost și-n iad, el tot ar întreba. Ideea finală a acestui veșnic

* Citez un pasaj din *Clitofon* doar ca o remarcă a unei a treia persoane, acest dialog fiind considerat drept neautentic. Clitofon se plânge că, în ce privește virtutea, Socrate nu făcea decât s-o încurajeze (*προτετραμμένος*)[28], ceea ce înseamnă că din clipa în care considera că a recomandat suficient virtutea, în general, el lasă pe fiecare în voia lui. Clitofon este de părere că acest comportament trebuie să se datoreze fie faptului că Socrate nu știe mai mult, fie că nu vrea să comunice mai mult. (Cf. § 410) [29].

întrebat fiind că cel întrebat trebuie să dețină el însuși adevărul, la care va ajunge el singur. Punctul de plecare, temporal, fiind un „nimic", fiindcă exact în clipa în care-mi dau seama că (fără să-mi dau seama) știusem adevărul de-o veșnicie[31], exact în același „acum" clipa aceea este ascunsă în veșnicie[32], în așa fel înglobată în ea încât – cum s-ar zice – să n-o pot găsi nici dacă aș căuta-o; nemaiexistând nici „aici" și nici „acolo", ci doar un *ubique et nusquam* [oriunde și nicăieri].

Ca lucrurile să stea altminteri, clipa va trebui să aibă semnificație hotărâtoare în timp[33], ca să nu o pot uita nici o clipă, nici în timp și nici în veșnicie – deoarece veșnicia, care mai înainte nu exista, a luat ființă în clipa aceasta. Haideți acum ca, pornind de la această presupunere, să vedem care este situația privind întrebarea : în ce măsură se poate învăța adevărul?

a) Starea precedentă

Să pornim de la dificultatea socratică : cum să putem căuta adevărul, lucru la fel de imposibil – fie că-l avem, fie că nu-l avem. La drept vorbind, gândirea socratică a anulat *[ophœvede]* de fapt disjuncția[34], deoarece se dovedise că – la urma urmei – orice om are [deține] adevărul. Aceasta era deci explicația lui, iar consecințele acesteia asupra clipei le-am văzut. Pentru ca aceasta să capete semnificație hotărâtoare, căutătorul ei nu are voie să fi posedat adevărul înainte de clipa respectivă, nici măcar sub formă de neștiință (în care caz clipa n-ar fi decât cea a ocaziei). Ba nici măcar s-o caute n-are voie ; iată cum va trebui exprimată dificultatea, în caz că nu vrem s-o explicăm socratic. El trebuie deci definit ca fiind în afara adevărului (deci nu îndreptându-se către acesta ca prozelit, ci îndepărtându-se de el) sau ca neadevăr. El este deci neadevărul. Cum să i se amintească aceasta, ori la ce-i ajută să i se amintească un lucru pe care nu-l știa și la care nici nu putea reflecta?

b) Învățătorul

Dacă învățătorul trebuie să fie ocazia care să-i aducă aminte învățăcelului, el nu-l va putea face să-și amintească că știe de fapt adevărul, deoarece învățăcelul este tocmai neadevărul. Învățătorul poate însă deveni ocazia ce-l face să-și amintească că el este neadevărul. Reflectând însă la aceasta, învățăcelul este tocmai exclus de la/din adevăr, mai mult ca înainte, când era neștiutor de faptul că era neadevărul. Ba, amintindu-i așa ceva, învățătorul tocmai și-l respinge pe învățăcel de la sine. Întorcându-se însă în sine, învățăcelul nu-și dă seama că știuse adevărul dinainte, ci își descoperă neadevărul, act de conștiință la care se aplică principiul socratic cum că învățătorul este doar ocazia. Asta indiferent ce ar fi el, fie el și zeu. Propriu-mi neadevăr îl pot descoperi numai la mine. Abia când îl descopăr *eu*, este el descoperit și nu înainte, asta chiar să-l fi știut lumea întreagă. (Odată de acord cu presupunerea clipei, aceasta rămâne și singura analogie cu socratismul.)

Pentru ca învățăcelul să dobândească adevărul, acesta trebuie să-i fie adus de către învățător ; nu numai atât, [tot acesta] va trebui să-i dea și condiția să-l înțeleagă ; dacă învățăcelul și-ar fi propria-și condiție de-a înțelege adevărul, el nu ar avea decât să-și amintească ; condiția de a înțelege adevărul fiind aceeași ca a întreba de acesta, condiția și întrebarea conținând condiționatul și răspunsul. (Dacă lucrurile nu stau astfel, atunci clipa poate fi înțeleasă numai socratic.)

Cel ce însă-i dă învățăcelului nu numai adevărul ci și condiția nu este învățător. Orice act de învățare presupune, în ultima instanță, prezența condiției ; în lipsa ei învățătorul nu este în stare de nimic deoarece, în acest (din urmă) caz, înainte de-a începe să-l învețe, el trebuie nu să-l transforme, ci să-l recreeze pe învățăcel. Or de așa ceva nu este în stare nici un om, numai zeul[35] însuși poate face așa ceva.

Dacă învăţăcelul există, el a fost, de bună seamă, creat, iar condiţia de-a înţelege adevărul trebuie să-i fi fost dată de către zeu (înainte de care el fiind doar un animal ; din care acel învăţător a făcut om când, o dată cu condiţia, i-a dat şi adevărul) ; dacă însă clipa trebuie să aibă importanţă hotărâtoare (iar dacă nu presupunem aşa ceva, rămânem tot la socratism), el va trebui să fie lipsit de condiţie, deci să fi fost privat de ea. Ceea ce nu i s-ar fi putut întâmpla din pricina zeului (deoarece este o contradicţie) şi nici din întâmplare (întrucât este o contradicţie ca un lucru inferior să poată învinge ceva superior), trebuie, deci, să i se fi întâmplat din pricina lui. Dacă ar fi putut pierde condiţia, şi nu din cauza lui, dacă starea de pierdere a condiţiei nu i s-ar datora lui însuşi, ar însemna că el doar din întâmplare poseda condiţia, ceea ce este o contradicţie, condiţia adevărului fiind o condiţie esenţială. Neadevărul se află prin urmare nu numai în afara adevărului, ci este polemic faţă de adevăr, fapt a cărui expresie este că şi-a ratat şi îşi ratează singur condiţia.

Învăţătorul este deci tocmai zeul care, acţionând drept ocazie, ocazionează să i se amintească învăţăcelului că este neadevărul, şi din propria lui vină. Cum să numim însă această stare, de a fi neadevărul şi de a fi din propria-i vină? Haideţi s-o numim *păcat*.

Deci învăţătorul este zeul care dă condiţia şi dă adevărul. Cum să numim însă un asemenea învăţător ; fiind desigur de acord că definiţia de învăţător am depăşit-o deja de mult. Dacă învăţăcelul se află în neadevăr, însă din propria-i vină (altfel, conform celor spuse mai înainte, el nu s-ar fi putut afla acolo), el ne-ar putea părea liber ; fiindcă a fi în/cu tine înseamnă să fii liber. Şi totuşi el este neliber, legat şi exclus ; fiindcă a fi liber de adevăr înseamnă, bineînţeles, a fi exclus, iar a fi exclus din/de tine însuţi înseamnă, bineînţeles, a fi legat. Legându-se însă pe sine, el nu se va putea dezlega singur, nu se poate nici elibera singur ; căci ce mă leagă ar trebui (dacă doreşte)

să-mi poată da și drumul ; or fiind vorba de el însuși, bineînțeles că va trebui să fie capabil s-o facă. Ca s-o facă, trebuie întâi să și-o dorească. Să zicem însă că atât de temeinic i s-ar aminti de lucrul căruia învățătorul îi fusese ocazie (cine-ar îndrăzni să uite așa ceva) încât și-ar reaminti ; deci hai să zicem că dorește. În care caz (adică în caz că-și dorește să poată face singur [ce-și dorise]) starea lui – de om legat – devine o stare trecută, care în clipa eliberării ar dispărea fără urmă, iar clipa n-ar dobândi importanță hotărâtoare. El neștiind că se legase singur și că, acum, tot singur* se eliberase. Dacă gândim în felul ăsta, clipa nu va mai dobândi semnificație hotărâtoare ; or tocmai aceasta ar fi trebuit să fie ipoteză noastră. Deci, conform ipotezei, el nu se va putea elibera. (Or tocmai acesta-i și adevărul, că el folosește puterea libertății în slujba nelibertății, în care el este, de fapt, liber ; în felul ăsta sporește și puterea unificantă a nelibertății, făcându-l rob al păcatului [Ioan 8,34]). – Cum să numim acum un asemenea învățător care – o dată cu adevărul – îi mai dă o dată condiția? Haideți să-l numim *salvator*, el fiind acela care, nu-i așa, îl salvează pe învățăcel de nelibertate, îl

* Haideți s-o luăm însă cu binișorul, fiindcă nu-i nici o grabă. E adevărat că uneori mergând încet nu-ți atingi țelul, dar și grăbindu-te prea tare treci uneori pe lângă el. Haideți să vorbim puțin grecește despre aceasta[36]. Să zicem că a fost odată un copil căruia i s-au făcut cadou ceva bani de care să-și poată cumpăra, de pildă, sau o carte bună sau o jucărie, care costau la fel de mult amândouă. Acuma, dacă el și-ar fi cumpărat jucăria, ar mai fi putut să-și cumpere din aceiași bani și cartea? Nicidecum ; fiindcă-și cheltuise deja banii. S-ar fi putut duce însă la librar, pe care să-l întrebe dacă n-ar vrea să-i schimbe jucăria, în locul căreia să-i dea cartea. Să zicem că librarul i-ar fi răspuns : dragul meu copil, jucăria ta n-are nici o valoare ; adevărat că atunci când aveai banii ai fi putut să-ți cumperi la fel de bine cartea ca și jucăria, ceea ce e aparte cu jucăria este că, odată cumpărată, își pierde toată valoarea. Ce-ar gândi oare copilul : „ce ciudat"! Taman așa a fost și când omul : putea să-și cumpere, cu același preț, libertatea și nelibertatea, acest preț fiind libera alegere a sufletului și renunțarea la a alege. El și-a ales atunci nelibertatea ; dacă ar veni acum să-l întrebe pe zeu dacă nu i-o poate schimba, răspunsul, desigur, ar fi : „fără îndoială că a fost odată când ai fi putut să-ți cumperi ce voiai, chestia curioasă cu nelibertatea este că odată cumpărată nu mai are nici o valoare, chiar dacă ai plătit-o la fel de scump. N-ar zice acesta oare : „ciudat!" Sau dacă două armate dușmane ar sta față-n față și ar veni un cavaler pe care amândouă

salvează de el însuși ; un *mântuitor*, deoarece-l izbăvește pe cel ce singur se întemnițase, căci nimeni nu-i atât de groaznic întemnițat și din nici o întemnițare nu-i mai cu neputință de scăpat decât din cea în care se ține insul pe sine! Și cu aceasta încă n-am spus tot ce trebuia spus ; fiindcă prin nelibertate el se făcuse vinovat de ceva, iar dacă cel învățător îi dă condiția și adevărul, atunci el chiar este un *împăciuitor* [făcător de pace], care alungă mânia față de cele de care se făcuse vinovat.

Pe un asemenea învățător învățăcelul nu-l va putea uita niciodată ; în clipa în care-ar face-o, s-ar scufunda din nou în sine-și, aidoma celui care (fiind) odată în posesia condiției, dar uitând că Dumnezeu *este*, s-a scufundat în nelibertate. Iar dacă ar fi să se întâlnească într-o altă viață, celui ce încă n-o primise, învățătorul acela i-ar mai putea da condiția o dată ; altfel s-ar purta însă cu cel care o primise deja o dată. Condiția-i odată încredințată, primitorul ei va trebui să dea întotdeauna socoteală. Cum să-i zicem însă unui asemenea învățător? Un învățător poate aprecia dacă învățăcelul progresează sau ba, dar de judecat nu-l poate judeca ; ar trebui să fie atât de socratic, încât să-și dea seama că el nu poate să-i dea învățăcelului esențialul. Un asemenea învățător însă nu mai este, la urma

---

[armatele] l-ar ruga să li se alăture, iar el ar alege o parte, ar fi înfrânt și luat ostatec. Ar fi adus ca ostatec în fața învingătorului față de care ar avea proasta inspirație să-și ofere serviciile punând condițiile ce-i fuseseră oferite la început... Nu i-ar spune oare învingătorul : „Dragul meu, acum ești ostatecul meu, este adevărat că odată ai fi putut alege altfel, acum însă toate s-au schimbat". N-ar fi ceva cât se poate de ciudat! Dacă lucrurile ar fi stat într-alt fel, dacă clipa n-ar fi avut importanță hotărâtoare, ar însemna că copilul a cumpărat, fără să-și dea seama, cartea, dar, zăpăcit, credea că ar fi cumpărat jucăria. Ostatecul trebuie să fi luptat atunci, de fapt, de partea cealaltă, dar nu fusese văzut din cauza ceții, el ținând de fapt cu cei al căror ostatec își închipuia acum că este. / „Desfrânatul și virtuosul nu sunt stăpâni pe poftele lor, la început însă era în puterea lor dacă să devină unul sau celălalt ; întocmai celui care aruncă o piatră și care este stăpân pe ea înainte de-a arunca-o, nu însă și după ce-a aruncat-o" (Aristotel)[37]./ Altfel aruncatul pietrei ar deveni o iluzie, iar aruncătorul, în ciuda aruncatului său, ar fi rămas cu piatra-n mână, deoarece aceasta, aidoma „săgeții zburătoare" a scepticilor, n-a zburat.

urmelor, învăţător ci *judecător*. Chiar dacă învăţăcelul, însuşindu-şi bine condiţia, se adânceşte cu ea în adevăr, el pe învăţător nu-l va putea uita niciodată, nici să-l facă dispărut socratic nu va putea ; lucru, bineînţeles, mult mai profund decât orice meschinărie deplasată şi iluzie exaltată. Ce mai este lucrul cel mai înalt, dacă acel Celălalt nu este adevăr.

Iar acum clipa. O asemenea clipă îşi are propria-i natură. Sigur că este scurtă şi vremelnică asemeni clipei, trecătoare cum e şi clipa, trecută – precum clipa-n clipa următoare, şi totuşi e hotărâtoare, şi totuşi e plină de veşnicie. O asemenea clipă va trebui însă să aibă şi un nume aparte, haideţi să-i zicem : *împlinirea vremii* [Galateni 4,4].

c) *Discipolul*

Dacă discipolul este neadevărul (altfel iar ne-am întoarce la socratism) şi, totuşi, un om, care primeşte acum condiţia şi adevărul, el nu devine om abia acum, doar om fusese şi înainte ; dar devine un alt om, nu ca să facem o glumă (c-ar deveni, chipurile, altul – dar de aceeaşi calitate ca înainte), nu, el devine un om de o altă calitate, pe care l-am mai putea numi şi : un om *nou*.

Dacă era însă neadevărul, asta înseamnă că se îndepărta mereu de adevăr ; primind însă condiţia – în clipă – pasul său i se îndreaptă în direcţia opusă, deci face calea-ntoarsă. Haideţi să numim această schimbare *convertire*, chiar dacă n-am mai folosit acest cuvânt până acuma ; de aceea l-am şi ales, ca să nu ne deranjeze, fiind parcă anume croit pentru schimbarea despre care vorbim.

Dacă însă era în neadevăr din propria-i vină[39], convertirea aceasta nu poate avea loc fără să i se întipărească în conştiinţă, sau fără să devină conştient că din propria-i vină era el aşa ; conştient deci de aceasta îşi ia el bun rămas de la starea anterioară. Cine-şi poate însă lua bun rămas fără tristeţe-n suflet? Tristeţea aceasta însă

e tristețea cuiva ce s-a aflat timp îndelungat în starea dinainte. Haideți să numim o asemenea tristețe *pocăință* ; ce altceva să fie pocăința, care privește, ce-i drept, înapoi, dar grăbind totuși pasul către cele aflate înainte-i!

Iar dacă el era în neadevăr, iar acum o dată cu condiția primește și adevărul, înseamnă că el suferă, nu-i așa, o schimbare, ca de la „a nu fi" la „a fi". Tranziția aceasta însă, de la a nu fi la a fi, este tocmai cea a nașterii. Chiar dacă cel care *este*, nu se poate naște, el totuși se naște. Haideți să-i zicem acestei tranziții *renașterea*, prin care el vine pe lume pentru a doua oară, exact ca la naștere, un ins, o ființă omenească care nu știe nimic despre lumea în care se naște ; dacă este locuită, sau ba, dacă mai sunt și alți oameni în ea ; căci, de botezat, sigur că poți fi botezat *en masse,* dar renăscut *en masse,* niciodată. Așa cum cel moșit socratic s-a născut pe sine, uitând de orice alt lucru-n astă lume, și care – la drept vorbind – nu datora nimic nicicui, așa nu datorează nici renăscutul nimic nici unui om ; acelui divin învățător îi datorează însă totul ; datorită acestui învățător el trebuind (asemeni celui care – uitând de sine – uitase lumea întreagă) să uite de sine.

Dacă însă *clipa* trebuie să aibă semnificație hotărâtoare – fără de care, vrând, nevrând, vorbim tot numai socratic, chit că folosim cuvinte multe și ciudate, chit că (neînțelegând nici noi ce spunem) ne-nchipuim că am ajuns mult mai departe decât cel înțelept sărac cu duhul ce incoruptibil judeca între zei, oameni și el însuși, mai intransigent decât Minos[40], Aechus și Radamante ; – ruptura s-a produs, iar omul nu se mai poate întoarce înapoi și nu-i va face plăcere să-și amintească de lucrul ce i-l reamintește memoria ; cu atât mai puțin va reuși, cu propriile-i puteri, să-și atragă zeul din nou de partea sa.

– – – – – – – – – – –

[Chestiunea este dacă] cele aici dezvoltate sunt într-adevăr de conceput? Să nu ne pripim cu răspunsul ; nu numai acela rămâne dator cu răspunsul, care n-apucă să răspundă niciodată, fiindcă-i prea pretențios în cugetare, ci și cel ce dovedește, ce-i drept, o iuțime grozavă la dat răspuns, dar fără încetineala de dorit la cumpănirea dificultății – înainte de-a o explica. Vrem, cu toate acestea, înainte de-a răspunde, să întrebăm „cine“ să fie cel ce trebuie să răspundă la întrebare. Este de conceput a fi născut? Bineînțeles, cum să nu fie? Cine să fie însă cel care să se gândească la acestea? Cel ce-i născut, ori cel ce-i nenăscut? Al doilea caz este bineînțeles absurd și nici n-ar putea să-i treacă nimănui prin minte, în nici un caz celui născut. Deci, când cel născut gândește că este născut, el se gândește bineînțeles la acea tranziție de la „a nu fi“ la „a fi“. La fel ar trebui să stea lucrurile și cu renașterea. Să fie cazul oare mai dificil dacă ne-ființa anterioară renașterii conține mai multă ființă decât neființa anterioară – nașterii? Și cine, mă rog, să gândească așa? Bineînțeles că cel renăscut, ar fi – de bunăseamă – o absurditate să o facă cel ne-renăscut, și ar fi cât se poate de ridicol să i se năzărească cuiva care-i ne-renăscut, nu-i așa?

Dacă omul ar fi, inițial, în posesia condiției înțelegerii adevărului, ar gândi că Dumnezeu *este* prin faptul că și el *este*. Fiind în neadevăr el va trebui să gândească așa despre sine, iar dacă n-ar gândi așa, atunci nici amintirea nu i-ar putea veni în ajutor. Dacă merge el mai departe..., asta o va decide *clipa* (care se pricepuse deja să-l facă să-și dea seama că el era neadevărul). Dacă nu înțelege aceasta atunci e bun de trimis lui Socrate, iar dacă ar avea ideea fixă c-ar fi ajuns mult mai departe decât acesta, groaznic ce l-ar mai mâhni pe înțelept ; așa cum erau ultragiați pe el și cei care – prinși de el cu câte-o nerozie – ar fi fost în stare să-l muște zdravăn (*ἐπειδᾶν τινα ληρον αὐτῶν*

ἀφαιρῶμαι cf. Theaitetos § 151.)[41] – În *clipă* devine omul conştient că s-a născut ; starea sa anterioară, faţă de care nu trebuie să ia poziţie, era de „a nu fi“ ; în *clipă* devine el conştient de renaşterea sa ; starea lui anterioară fiind – nu-i aşa – de „a nu fi“. După cum am mai arătat şi înainte, dacă starea sa anterioară ar fi fost de „a fi“, atunci clipa n-ar fi dobândit, pentru el, în nici un caz, rol hotărâtor. În timp ce patosul grec se concentrează asupra amintirii, patosul proiectului nostru se concentrează asupra clipei ; ceea ce nu ar trebui să fie de mirare, nu-i oare ceva cât se poate de patetic să iei fiinţă din „a nu fi“?



*

Acesta-mi este, aşadar, proiectul! Dar s-ar putea cineva să zică : „ăsta-i cel mai caraghios proiect din toate proiectele, sau mai degrabă, eşti cel mai caraghios dintre toţi făcătorii de proiecte ; când cineva proiectează nerozii, ne alegem, întotdeauna, măcar cu adevărul că *el* a fost cel ce le-a proiectat ; tu te comporţi însă ca un târâie-brâu care ia bani ca să-ţi arate ceva sub nasul tuturor. Eşti ca tipul care-ţi ia bani să-ţi arate, într-o după-masa, un berbec pe care l-ai fi putut vedea păscând dimineaţa gratis pe imaş“. – „Pardon, zău că-mi crapă obrazul de ruşine! Dacă zicem însă că am fost atât de caraghios, dă-mi voie să mă revanşez cu un nou proiect. Aşa-i că praful de puşcă a fost inventat de multe secole? Sigur c-ar fi caraghios să-mi dau aere că eu l-aş fi inventat ; dar dacă aş presupune că ar fi fost inventat de cineva, tot caraghios aş fi şi atunci? Uite, vreau să fiu atât de politicos încât să presupun că tu mi-ai inventat proiectul, mai multă politeţe nici nu-mi poţi pretinde. Iar dacă tăgăduieşti aşa ceva, doar n-o să vrei să tăgăduieşti şi faptul că de inventat a fost totuşi inventat, cum s-ar zice, de către un om? Fiindcă în acest caz, la fel de bine ca orice alt om, puteam să-l inventez şi eu. Deci n-ai să te-nfurii pe mine fiindcă îmi atribui, mincinos, ceva ce i se cuvine

altcuiva, dar te-nfurie că-mi atribui mincinos ceea ce nu i se cuvine nimănui, la fel de tare te-nfurii și când, mincinos, vreau să-ți acord meritul invenției ție. Nu ți se pare ciudat că există câte-un lucru pe care-l știe oricine, știe la fel de bine că nu el l-a inventat, dar nu poate da de nimeni care să nu-i zică : «Vezi la vecinu»[42], chiar dacă ar fi să treacă pe la toți? Și totuși, ciudățenia aceasta mă farmecă nespus, deoarece pune la încercare corectitudinea ipotezei, dar o [și] demonstrează. Ar fi inacceptabil să-i ceri unui om să descopere singur că nu există. Tranziția aceasta însă este tocmai cea a renașterii, de la <a nu *fi* [exista]> la <a *fi* [exista]>. Că el abia mai târziu o înțelege, n-are nimic cu cazul. Doar pentru că știm să folosim praful de pușcă, să-l reducem la părțile-i componente, asta nu-nseamnă că l-am și inventat. Așa că înfurie-te cât poftești pe mine și pe oricare om care pretinde că l-ar fi inventat ; nu-i nevoie însă ca din cauza asta să te înfurii și pe idee“.

CAPITOLUL II

Zeul ca învățător și mântuitor

(Un experiment poetic)[43]

Să-l privim în grabă pe Socrate[44] care era, vezi bine, și un învățător. Născut în împrejurări anume, format de poporul din care se trăgea, odată ajuns la o vârstă mai matură simți o chemare lăuntrică, un imbold, și începu să învețe el – în felul lui – pe alții. După ce trăise un timp ca Socrate, când ora-i păru potrivită, se arătă ca învățătorul Socrate. El însuși înrâurit de împrejurări, interveni la rându-i în cursul lor. Împlinindu-și fapta, satisfăcea deopotrivă propria-i cerință, precum și pe aceea a oamenilor celorlalți față de el. În atare înțeles, or tocmai așa era și înțelegerea socratică, învățătorul se află într-o relație de schimb reciproc, căci viața și împrejurările îi dau ocazia să ajungă învățător, la rându-i dând altora ocazie să învețe câte ceva. Relația lui este, așadar, întotdeauna și în aceeași măsură atât autopatică[45] cât și simpatică. Așa înțelegea și Socrate lucrurile și de aceea nu voia să accepte distincții, posturi de onoare sau bani pentru învățătura sa, când judeca nu se lăsa corupt nici mort. O, rară modestie, rară-n zilele noastre când banii parcă niciodată nu ajung, iar coroana de lauri niciodată nu este destul de bogată, nici strălucitoare ca să răsplătească splendoarea învățăturii, când

tocmai aurul și onorurile lumii sunt recompensa ei, fiind la fel de prețuite. Vremurile noastre au însă pozitivul și la ăsta ne pricepem, pe când Socrate era lipsit de pozitiv. Numai să vedem dacă această lipsă poate lămuri cumva îngustimea lui care trebuie că venea din râvna sa pentru omenesc și din faptul că se disciplina cu aceeași pizmă zeiască[46] cu care-i disciplina și pe alții, la care iubea [tocmai] zeiescul. Aceasta este relația cea mai înaltă de la om la om ; discipolul dă ocazie învățătorului să se înțeleagă pe sine, învățătorul dă discipolului ocazia să se înțeleagă pe sine ; cu gură de moarte învățătorul nu are nici o pretenție la sufletul discipolului, precum nici discipolul nu pretinde că învățătorul i-ar datora ceva. Și dacă, ascultându-l pe Socrate, aș avea exaltarea lui Platon și inima mi-ar bate năvalnic ca la Alcibiade[47], încă mai năvalnic ca la coribanți[48] ; iar dacă patima adorării mele n-aș putea-o domoli decât îmbrățișându-l pe acest bărbat minunat, mi-ar surâde atunci Socrate și negreșit ar spune : „Dragul meu, prefăcut iubit ce-mi ești, la mine tu slăvești înțelepciunea, râvnind să fii tocmai acela ce mă înțelege cel mai bine, acela din a cărui înfocată îmbrățișare să nu mă mai pot desprinde, seducător ce-mi ești!" Și dacă n-aș voi să-l înțeleg, ironia lui rece nu m-ar duce oare la disperare, când ar sta să-mi explice cum că și el mi-ar datora tot pe atât cât eu însumi lui? Rară cinste, ce pe nimeni nu amăgește, nici măcar pe cel care și-ar da și fericirea veșnică numai să fie amăgit, rară în zilele noastre când care mai de care îl întrece pe Socrate când e să se prețuiască pe sine, să-i fie de folos discipolului, să fie simțitor față de alții și să găsească desfătare sub cataplasma caldă a admirației lor. Rară loialitate, ce pe nimeni nu seduce, nici măcar pe cel ce folosește toată arta seducerii[49] pentru a se lăsa sedus!

Zeul însă n-are nevoie de nici un discipol pentru a se înțelege pe sine ; nici o ocazie nu îl poate deci face să creadă că ocazia este pe potriva hotărârii. Ce l-a pus atunci în mișcare, făcându-l să ni se arate? El, se mișcă neapărat de la sine – rămânând ceea ce Aristotel numea *ακίνητος παντα*

κινεῖ [nemişcat, pune totul în mişcare][50]. Dacă însă se mişcă de la sine înseamnă că nu trebuinţa îl mişcă – ca şi cum nemaiputând răbda tăcerea ar trebui să izbucnească în cuvânt. Iar dacă nu din trebuinţă se mişcă, ce-l pune atunci în mişcare, ce altceva decât iubirea – tocmai fiindcă aceasta nu îşi are împlinirea trebuinţei în afară, ci în sine. Hotărârea lui, ce nu se află în raport egal de reciprocitate cu ocazia, trebuie să vină deci din veşnicie, chiar dacă aceasta, desăvârşită în timp, se transformă tocmai în *clipă* ; acolo unde ocazia şi ceea ce este ocazionat corespund întru totul, atunci, precum răspunsul în pustiu la strigăt [Ioan, 1, 19–23], clipa nu se arată – o-nghite aducerea aminte în veşnicia ei. Clipa apare tocmai în relaţia dintre hotărârea veşnică şi ocazia neegală. Dacă lucrurile nu stau în acest fel, atunci iar ne întoarcem la socratism, unde nu mai avem nici zeu, nici hotărâre veşnică şi nici clipă.

Din dragoste trebuie, deci, ca zeul să hotărască veşnic astfel ; după cum motivul său este iubirea, aşijderi scopul său trebuie să fie tot iubirea ; ar fi, desigur, o contradicţie dacă motivul zeului n-ar corespunde cu scopul. Dragostea trebuie, deci, să fie faţă de cel care învaţă, iar scopul – de a şi-l câştiga ; căci numai dragostea egalează diferitul, numai în egalitate sau unitate se află înţelegerea. Fără de înţelegere perfectă învăţătorul nu mai este zeul, doar dacă nu vrem să căutăm motivul la învăţăcel, care nu voise lucrul ce-i fusese făcut posibil.

Această dragoste este însă nefericită din temelii, deoarece cei doi îşi sunt atât de neegali încât ceea ce pare atât de simplu, putinţa zeului de a se face înţeles, nu este aşa de simplu, atâta vreme cât el nu vrea să nimicească diferenţa.

Dar să nu ne pripim, chiar dacă unora li s-ar părea că ne pierdem vremea în loc să ajungem la o hotărâre ; mângâierea fiindu-ne că aceasta nu înseamnă neapărat că ne-am chinuit degeaba. – Mult s-a vorbit în lume despre dragoste nefericită, oricine ştie ce înseamnă acest cuvânt :

că îndrăgostiții nu se pot lua, iar motivele, da, pot fi atât de multe. Vom vorbi însă despre un alt fel de dragoste nefericită, căreia nu-i corespunde pe deplin nici un fel de relație pământească, dar pe care, vorbind un pic aiurea, putem să ne-o închipuim și pe pământ. Nefericirea îndrăgostiților nu stă în neputința de a se lua, ci de-a nu se putea înțelege. Or durerea aceasta este fără îndoială nesfârșit mai adâncă decât cealaltă, despre care vorbește lumea ; căci nefericirea aceasta are ca țintă inima dragostei și rănește veșnic, nu precum cealaltă nefericire care rănește doar exteriorul și vremelnicul, și care pentru cei mândri nu e decât o glumă cu îndrăgostiți care, de!, câteodată nu se pot căsători. Această nesfârșit mai adâncă durere este, în esență, cea a omului superior, el fiind singurul în măsură să înțeleagă și neînțelegerea ; or, de fapt, este numai a zeului și-a nimănui altuia, căreia nici o relație omenească nu-i poate corespunde, iar dacă-n continuare vom sugera o astfel de analogie, o facem pentru a trezi firea să înțeleagă divinul.

Să zicem c-a fost un rege care iubea o fată sărmană. Probabil că cititorul și-a pierdut deja răbdarea, auzindu-mi începutul ca de poveste și nicidecum sistematic[51]; desigur că și preaînvățatului Polos[52] îi era lehamite că Socrate vorbea numai de mâncare, băutură, doctori și alte asemenea fleacuri, despre care Polos nu vorbea deloc (cf. Gorgias). N-o fi avut Socrate măcar un avantaj, că, atât el – cât și oricare altul – aveau, încă din copilărie, cunoștințele necesare? Și n-ar fi oare de dorit, ceea ce-mi este peste puteri, să-mi văd și eu de mâncare și băutură și să nu trebuiască a mă însoți cu regii ale căror gânduri, când sunt regești, nu sunt întotdeauna aidoma celor ale unui oarecare? N-o să mi se ierte oare mie, ce-s doar un simplu poet, și care acum – amintindu-mi frumoasele cuvinte ale lui Temistocle[53] – voi să desfășor covorul vorbei pentru ca desenul să nu se ascundă în sul? Să zicem deci că a fost un rege care iubea o fată sărmană. Inima regelui era neîntinată de înțelepciunea, atât de trâmbițată, neștiutoare

de greutățile pe care intelectul le descoperă să captiveze inima, ce dă poeților destul de lucru, făcându-le formulele fermecătoare de mare trebuință. Îi fu ușor să-și ducă la capăt hotărârea, căci toți demnitarii se temeau de mânia lui și n-ar fi îndrăznit să cârtească –; orice țară străină tremura de măreția-i și n-ar fi cutezat să nu trimită soli cu urări de cununie fericită. Nici un linge-blide de la curte n-ar fi îndrăznit să-l jignească, ca să nu-i fie zdrobit capul [Facerea 3, 15]. Înstrunească-se deci lirele și cântul poeților înceapă, să fie sărbătoare când amorul își serbează triumful, fiindcă amorul ovaționează[54] când îi unește pe cei egali, dar triumfează când îi face egali în amor pe [cei] neegali. – O grijă se deșteptă atunci în sufletul regelui : cine să-și viseze așa ceva, dacă nu un rege care gândește regește? Nu vorbi nimănui despre îngrijorarea-i ; s-o fi făcut, orice curtean i-ar fi spus negreșit : „Măria Ta, îi faci o binefacere fetei, pentru care n-o să-i ajungă o viață ca să-ți mulțumească“; prin care curteanul ar fi stârnit desigur mânia regelui care ar fi pus să-l execute pentru crimă de lezmajestate față de iubită, pricinuind – și-n felul ăsta – suferința regelui. Singur se lupta cu inima-i îndurerată : fi-va oare fata astfel fericită, găsi-va în ea destulă încredere în sine pentru ca nicicând să nu-i mai vină-n minte ceea ce regele atât de mult ar fi vrut să uite : că rege era el, iar ea 'nainte vreme – o fată sărmană? Iar dacă temerea s-ar împlini, dacă amintirea s-ar deștepta și câteodată, asemeni unei rivale protejate, i-ar lua gândul de la rege ademenindu-i-l în închiderea în sine *[Indesluttethed, dan.]* a durerii ascunse, sau dacă vreodată i s-ar furișa pe lângă suflet precum moartea peste morminte[55], unde-ar mai fi atunci măreția amorului? Mai fericită era atunci dacă rămânea în cotlonul ei, iubită de un seamăn de-al ei, mulțumită în coliba-i simplă, dar încrezătoare în dragoste, zglobie de dimineața până seara. Ce mai belșug și prisos de durere se află aici, ca ajunsă-n pârg și aplecată parcă sub povara propriei rodnicii, așteptând doar vremea secerișului ca gândul regelui să-i

bată pleava îngrijorării de pe sământă. Chiar dacă fata ar fi mulțumită și, fiind o nimeni, asta nu l-ar mulțumi pe rege, tocmai pentru că o iubea și pentru că-i era mai greu să-i fie binefăcător decât s-o piardă. Iar dacă nici ea nu-l înțelege... vorbind așa aiurea despre firea omenească, am putea desigur presupune [existența a] o deosebire spirituală care să facă înțelegerea imposibilă – adâncă-i durerea ce mocnește în dragostea aceasta nefericită, cine ar îndrăzni s-o și trezească? Dar să nu-l punem pe om s-o încerce, să i-l trimitem lui Socrate ori cuiva care se pricepe și mai bine să facă din inegal egal.

Întrucât însă *clipa* trebuie să aibă importanță hotărâtoare (fără de care ne-am reîntoarce la socratism, chiar dacă ne închipuim că-l depășim), învățăcelul se află prin urmare în neadevăr, ba încă din propria-i vină – fiind cu toate acestea obiectul iubirii zeului care vrea să îi fie învățător și e preocupat de realizarea egalității. Dacă aceasta nu poate fi realizată, dragostea va fi nefericită, iar învățătura fără rost, fiindcă cei doi nu se pot înțelege. Bineînțeles că unii vor zice că zeului i-ar putea fi totuna – întrucât oricum el n-are nevoie de învățăcel – aceștia însă uită, sau mai bine-zis, vai!, dovedesc cât de departe sunt de la a-l înțelege ; ei uită tocmai că zeul îl iubește pe învățăcel! Și după cum durerea cea regească e de găsit numai într-un suflet regesc, durere pe care mulțimea de limbi omenești nici măcar n-o pomenește, tot așa – întreaga limbă omenească atât de egoistă este, încât nu bănuiește o asemenea durere. Tocmai de aceea-și oprise zeul durerea aceasta de nemăsurat, știind că-l poate respinge pe învățăcel, că se poate lipsi de el, că învățăcelul este sortit pierzaniei din propria-i vină, că-l poate lăsa să se scufunde – știind cum că este aproape cu neputință să păstreze trează încrederea în sine a învățăcelului, fără de care înțelegerea și egalitatea sunt pierdute, iar dragostea este nefericită. Cel care nici măcar nu bănuiește această durere are un suflet josnic, fără caracter, ca un ban fără valoare ce nu poartă pecete, nici chip de Cezar, nici de zeu[56].

Odată ce sarcina a fost stabilită, îl poftim și pe poet, de nu cumva a fost deja poftit în altă parte, sau de nu-i cumva de teapa celora ce trebuie dați afară din casa durerii, cu cântăreții de flaut și alți scandalagii, pentru a face loc bucuriei [Matei 9, 23 – 25]. Sarcina poetului este să găsească o soluție, un punct de unire unde dragostea-i înțeleasă-n adevăr, iar îngrijorarea zeului și-a biruit durerea. Aceasta este deci iubirea nesfârșită, cea care nu se mulțumește cu ceea ce obiectul ei, în nebunia-i poate, s-ar simți preafericit că stăpânește.

A. Uniunea se înfăptuiește printr-o urcare. Sigur că zeul vrea să și-l apropie pe învățăcel, să-l ridice-n slăvi, să-l bucure cu o mie de ani de veselie (căci pentru el o mie de ani[57] sunt ca o singură zi), să-l facă, în tumultul voioșiei, să uite neînțelegerea. Care, vai, l-ar putea predispune pe învățăcel să se socotească deja preaferice ; cum să nu fie minunat să-și găsească brusc fericirea, asemenea fetei sărmane, doar fiindcă privirea zeului s-a oprit asupra lui ; minunat să-i vină zeului „în ajutor“, luând totul în deșert, sedus de propria-i inimă? Dar nobilul rege întrezărise deja dificultatea ; pricepându-se la oameni își dăduse deja seama că fata, totuși, se înșela ; cel mai cumplit e când, fermecat de veșminte, nici nu-ți dai seama cât de mult te înșeli.

Uniunea s-ar putea înfăptui dacă zeul i s-ar arăta învățăcelului primindu-i adorarea, lăsându-l să-și uite de sine. Tot așa i s-ar fi putut arăta și regele fetei sărmane în toată splendoarea lui, lăsând soarele măreției sale să se înalțe asupra colibei ei, luminând locul în care i se înfățișase, făcând-o să uite de sine în adorația admirației, dar vai! Asta, cine știe, ar fi putut-o mulțumi pe fată ; pe rege însă nu putea să-l mulțumească, el nedorindu-și propria-i proslăvire, ci pe cea a fetei ; de aceea-i era durerea atât de grea, fiindcă ea nu-l înțelegea ; și mai greu i-ar fi fost însă s-o înșele. În ochii lui, a-ți arăta

iubirea doar în chip nedesăvârşit, ar fi fost o trădare, chit că nimeni nu-l înţelegea, chit că remuşcarea umbla să-i rănească sufletul.

Or, pe calea asta dragostea nu va fi fericită, poate că – în aparenţă – cea a fetei şi-a învăţăcelului par a fi aşa, dar nu şi cea a învăţătorului sau a regelui, ce nu se mulţumesc cu iluzii. I-a face zeului plăcere să împodobească crinul mai măreţ ca Solomon[58]; dar dacă vine vorba şi de o înţelegere... tristă ar fi iluzia crinului dacă, privindu-şi veşmintele-i măreţe, să se creadă iubit din pricina lor. Atunci, în loc să stea cum stă acum pe câmp nepăsător, jucându-se cu vântul, fără de griji ca răsuflarea lui, s-ar ofili şi nu ar mai avea încredere să-şi ridice capul. Tocmai de aceasta este îngrijorat şi zeul ; fiindcă vlăstarul crinului e gingaş şi uşor de frânt. Dacă însă clipa trebuie să aibă importanţă hotărâtoare, nu devine şi grija sa de nedescris? A fost odată un popor preapriceput la cele divine ; care popor credea că vederea zeului însemna moartea[59]. – Cine să priceapă însă această tristă contradicţie : că a nu se arăta [revela] înseamnă moartea dragostei, iar a se arăta e moartea persoanei iubite? O, firea oamenilor atât de des oftează după putere şi tărie, gândurile lor ades se-ndreaptă către acestea, de parcă dobândirea lor le-ar lămuri pe toate, ei nici visând că nu doar bucurie e în ceruri-ci şi tristeţe[60]; cât de greu trebuie să-i fie să-i refuze ucenicului lucrul după care acesta oftează din tot sufletul, să trebuiască să i-l refuze, tocmai pentru că el este cel iubit.

B. Uniunea trebuie, aşadar, înfăptuită într-alt fel. Să ni-l amintim din nou pe Socrate, ce oare altceva era neştiinţa lui dacă nu expresia reunită a dragostei faţă de învăţăcel? Această uniune fiind concomitent, după cum am mai văzut, şi adevărul. Dimpotrivă, pentru ca *clipa* să capete importanţă hotărâtoare – [uniunea] aceasta desigur că nu poate fi adevărul, deoarece învăţăcelul îi datorează învăţătorului totul. În felul acesta, gândind socratic, dacă

învățătorul, în loc să-l ajute pe discipol în a fi el însuși, l-ar lăsa să creadă că într-adevăr i-ar fi dator cu ceva, atunci dragostea învățătorului ar fi doar cea a unui înșelător. La fel și dragostea zeului, dacă vrea să fie învățător, trebuie să fie nu doar ajutătoare ci născătoare, născându-l deci pe învățăcel, sau, așa cum l-am mai numit, pe cel renăscut, cuvânt prin care indicam trecerea de la „a nu fi“ la „a fi“. Adevărul este deci că învățăcelul îi datorează totul și tocmai aceasta face înțelegerea atât de dificilă, că este redus la nimic – fără a fi nimicit, că-i datorează totul, dar devine totuși plin de încredere în sine, că înțelege adevărul, iar că adevărul îi dă libertate, că înțelege vinovăția neadevărului, dar încrederea în sine triumfă totuși în adevăr. Lucrul cel mai înalt între oameni este de a se ajuta ; a da naștere îi este hărăzit numai zeului, a cărui dragoste este *născătoare*. Dar nu acea dragoste născătoare despre care Socrate știa să vorbească atât de frumos la ocazii festive. Aceasta referindu-se nu la relația dintre învățător și discipol, ci la relația dintre autodidact și Frumos ; acesta, netinând seama de Frumosul dispersat, contemplând-o în Frumosul în-sine și dând astfel naștere multor cuvântări frumoase și gânduri mărețe *πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτει καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ* [el dă naștere atât la discursuri cât și la gânduri multe, frumoase și mărețe într-o nesecată aspirație pentru cunoașterea cea mai profundă] (*Banchetul,* § 210D) ; născând, cum s-ar zice, și aducând lumină, ceea ce purtase îndelung în sine (§ 209C)[61]. Condiția și-o are deci în sine, producerea (nașterea) ei fiind doar scoaterea la lumină a ceea ce există deja, astfel încât clipa – în această naștere – din nou este-nghițită de către amintire. Despre cine se naște prin a muri din ce în ce mai mult, putem fără-ndoială spune – din ce în ce mai puțin – că s-ar naște, când tot mai răspicat i se reamintește că există ; iar cel care, la rândul lui, dă singur naștere expresiilor frumosului, el nu le naște, ci permite frumosului din el să le dea naștere.

Iar dacă uniunea e de neînfăptuit printr-o suire, să încercăm atunci printr-o coborâre. Fie deci învățăcelul X, care X trebuie să-l includă chiar pe cel mai sărman ; dacă Socrate nu se însoțea numai cu capete luminate, de ce să facă zeul vreo deosebire? Pentru a înfăptui această uniune, zeul trebuie să fie egalul acestuia [învățăcelului]. Arătându-se, deci, ca egalul celui mai sărman. Or cel mai sărman între sărmani este cel ce trebuie să slujească altora, ceea ce înseamnă că zeul se va arăta sub chip de *slugă* [„rob“, Galateni 2,7]. Înfățișarea aceasta de slugă nu este o prefăcătorie [o pretenție], ca mantia de sărăntoc ce deghizează regele, care tocmai de aceea cam fâlfâie pe el și-l dă în vileag ; nu-i o prefăcătorie ca mantia de vară, subțire, a lui Socrate, care – deși urzită din nimic – ba te ascunde, ba te dă de gol, ci-i înfățișarea sa adevărată ; nețărmurirea dragostei este să vrei, nu din glumă ci serios și cu adevărat, să fii egalul celui iubit. Atotputernicia dragostei hotărâte este să reușești ce n-au reușit nici regele și nici Socrate, a căror înfățișare prefăcută erau doar un soi de înșelăciune.

Iată-l cum stă colo – zeul. Unde? Cum de nu-l vezi, acolo? E zeul ce nici capul n-are unde și-l odihni[62], pe nici un om nu îndrăznește să și-l lase de teamă să nu-l ofenseze[211]. E zeul, dar îi este pasul mai atent decât purtat pe mâini de îngeri – nu ca piciorul-i să nu izbească, ci pe oamenii-n țărână, pe el ofensați[211], să nu calce. E zeul, dar privirea-i odihnește îngrijorată pe neamul omenesc, căci vlăstarul firav al insului se strivește iute ca firul de iarbă. Ce viață, dragoste curată și durere curată : a voi să exprime unitatea dragostei și a nu fi înțeles ; a se teme de pierzania fiecăruia și a nu putea să mântuiască-n faptă decât pe unul ; durere curată, în timp ce zi și oră sunt pline de durerea învățăcelului ce i se împărtășește. Așa stă deci și zeul pe pământ, egal, în dragostea-i atotputernică, până și cu cel mai sărman. El știe că învățăcelul este neadevărul și că dacă acesta ar face vreo greșeală, de-ar șovăi și și-ar

pierde încrederea-n sine...! O, cer și pământ să le porți printr-un atotputernic „să fie“ [Facerea 1,3], iar dacă aceasta nu ar fi, destul și-o frântură de vreme, făcând să se năruie totul – cât mai ușor de îndurat i-ar fi aceasta decât povara putinței de-a ofensa neamul omenesc, căruia din dragoste i-a devenit mântuitor!

Dar înfățișarea de slugă nu-i era prefăcută, de aceea și trebuie să le sufere zeul pe toate, să le rabde pe toate, să flămânzească-n pustie, să-l chinuie setea, să fie părăsit în moarte [Matei 27,46], desăvârșit egal al celui mai sărman – priviți-l, iată omul! căci nu suferința morții îi este suferință, ci toată viața asta nu-i decât o poveste a suferinței, și dragostea-i cea care suferă, dragostea care dă totul, deși chiar și ea-i nevoiașă. Minunată dăruire, să te întrebi îngrijorat – deși învățăcelul este omul cel mai sărman – mă iubești cu adevărat? el care știe de unde pândește primejdia, știind că pentru el oricare cale mai ușoară ar fi fost doar o înșelătorie, chiar și dacă învățăcelul n-ar înțelege.

Pentru dragoste orice altă revelație ar fi fost o înșelătorie pentru că : sau ar fi trebuit să-l schimbe întâi pe învățăcel (or dragostea nu-l schimbă pe cel iubit, ci se schimbă pe sine), dar ascunzându-i că ar fi fost nevoie, sau, ușuratică, ar fi putut să fi rămas ca și neștiutoare că întrega-le înțelegere era doar amăgire. (Care constituie neadevărul păgânismului.) Pentru dragostea zeului, orice altfel de revelație ar fi fost o înșelătorie. Și chiar să-mi fie ochii mai plini de lacrimi decât ai femeii păcătoase[63] ce se căiește, chiar de fiecare lacrimă a mea ar fi mai de preț decât lacrimile multe ale păcătoasei iertate ; chiar să-mi găsesc un loc și mai umil[64] decât la picioarele lui și chiar să știu să șed mai umil ca femeia a cărei inimă a ales doar ce-i era de trebuință ; și chiar să-l iubesc mai cinstit ca sluga credincioasă ce-l iubește până la ultima picătură de sânge ; chiar să fi fost în ochii lui mai încântător decât dintre femei cea mai curată – așa fiind, de l-aș ruga să-și schimbe hotărârea, să se-arate în alt fel, sau să se cruțe,

el m-ar privi atunci și-ar zice : „omule, ce treabă am eu cu tine, du-te căci al Satanei ești, măcar că nu-ți dai seama!" Sau dacă o dată doar și-ar întinde mâna poruncă dând „să fie", la care eu să-mi spun că-l înțeleg mai bine, sau că-l iubesc mai mult – firește l-aș vedea plângându-mă, l-aș auzi zicând : „cum poți să-mi fii așa necredincios și dragostea așa să mi-o mâhnești ; tu doar pe atotputernicul ce minuni înfăptuiește îl iubești și nu pe cel care s-a înjosit să-ți fie deopotrivă".

Înfățișarea de slugă nu era prefăcută, de aceea trebuie să-și dea duhul în moarte și pământul din nou să-l părăsească. Chiar dacă durerea-mi mai adâncă ar fi decât a mamei când sabia[65] inima-i străpunge, iar starea-mi mai cumplită decât a credinciosului când puterea credinței îi plezneşte, iară nenorocirea mea ar fi mai mișcătoare ca a aceluia ce speranța-și răstignește și crucea doar păstrează – de l-aș ruga să se cruțe și să rămână... întristat de moarte atunci l-aș vedea și îndurerat de mine, căci suferința aceasta a lui era și pentru mine ; tristețea-i fiind și aceea de-a nu-l fi înțeles. O, amară cupa, mai amară ca fierea este însă pentru muritor infamia morții, dar pentru nemuritor... cum să fie! O, acră băutură, mai acră ca oțetul – să te întremeze neînțelegerea celui iubit! O, ce mângâiere la ceas de restriște, ca vinovat să suferi, darmite să suferi când ești nevinovat!

Așa și cu poetul ; cum să-i treacă lui prin minte că zeul i se va revela în felul acesta, pricinuindu-i cea mai grozavă hotărâre ; cum să-i treacă prin minte să se joace ușuratic cu durerea zeului, născocind ieșirea dragostei ca să poată născoci apoi intrarea mâniei?

Dar învățăcelul, oare nu ia și el parte, n-o fi având și el un rol în această istorie a suferinței, chiar dacă nu rolul învățătorului? Bineînțeles că are, ceea ce pricinuiește însă întreaga suferință este dragostea, tocmai pentru că zeul e zelos nu pentru binele lui, ci vrea în dragoste să-i fie egal chiar celui mai sărman. De sădești ghinda stejarului într-o

oală de lut, strică oala ; dacă torni vinul nou în burdufuri vechi, ele crapă [Matei 9,17] ; dar dacă zeul se sădește în slăbiciunea omenească, fără ca acesta să devină omul cel nou și oala nouă! Cât de anevoioasă este însă devenirea [înnoirea] aceasta, ca o naștere grea! Dar și relația înțelegerii, cât de firavă și-n orice clipă pe muchie de neînțelegere, când anxietățile vinei vor să tulbure pacea dragostei! Iar relația neînțelegerii, cât de îngrozitoare ; să cazi cu fața-n colb când vocea zelui cutremură munții[66], nu-i chiar așa îngrozitor cât a sta cu el de parcă ți-ar fi seamăn ; or tocmai asta-i și grija zeului – de-a sta așa.

* *
*

Acuma dacă cineva ar zice[67]: „Plăsmuirea asta a dumitale[43], *[du digter]* e plagiatul cel mai infam ce s-a văzut vreodată ; fiind, nici mai mult nici mai puțin, la mintea oricărui copil". Să nu-mi crape obrazul de rușine auzindu-mi că sunt un mincinos? Dar de ce și „cel mai infam"? Orice poet care fură, fură și el de la alt poet, la fel de infami suntem deci cu toții ; ba tocmai că hoția mea e mai puțin vătămătoare, fiindcă e mai ușor de descoperit. Cine să fie însă „poetul" care-a plăsmuit-o? Dacă aș fi atât de politicos încât să te consider pe dumneata, care mă judeci, că i-ai fi poetul, probabil că te-ai mânia din nou. Dacă nu există nici un poet, deși o [plăsmuire] poezie este, și asta ar fi ciudat, nu-i așa, ca și cum ai auzi cântec de flaut fără să existe vreun flautist. Sau, poate plăsmuirea aceasta e ca un proverb al cărui autor e neștiut, care pare a fi creația[68] întregii omeniri ; probabil de aceea mi-ai numit plagiatul „cel mai infam" fiindcă nu l-am furat de la un singur om, ci l-am furat de la neam și, arogant, deși sunt doar un om oarecare (ba chiar un hoț infam), mi-am dat ifose c-aș fi întregul neam omenesc? Dacă lucrurile stau așa, înseamnă că, dacă m-aș duce de la unul la altul pe la

toţi, el ar fi ştiut tuturor, după cum ar şti fiecare că nu el ar fi compus-o, şi ce-aş putea conchide de aici? Că ar fi fost creaţia [plăsmuirea] neamului omenesc? N-ar fi ciudat?

Păi dacă ar fi fost compusă de tot neamul omenesc, am putea spune cam aşa : că fiecare era la fel de „cât pe ce“ s-o compună. Nu ţi se pare că ne-am băgat într-un caz dificil? Chiar dacă, la început, cu vorba-ţi iute la mânie, ţi se părea atât de simplu că plăsmuirea mea ar fi fost cel mai infam plagiat, făcându-mă să mă înroşesc de ce-mi fusese dat să aud. Probabil deci că nu-i vorba defel de o creaţie poetică oarecare, sau, în orice caz, că ea nu se datorează nici unui om şi nici neamului omenesc ; aşa că te-nţeleg, mi-ai numit comportarea „cel mai infam plagiat“ nu fiindcă am furat de la un om oarecare, sau că am furat-o de la neam, ci fiindcă am furat zeitatea, ca şi cum pe ea aş fi răpit-o şi hulit-o, cu toate că nu eram altceva decât un ins oarecare, ba chiar un hoţ infam care şi-a dat ifose de zeu ; o, dragule, acum chiar te-nţeleg şi-nţeleg că-ţi e mânia îndreptăţită. Iar sufletul mi-e cuprins de-o mirare nouă, ba mi se umple chiar de adorare ; ar fi fost într-adevăr ciudat să fi fost doar vreo plăsmuire omenească. Bineînţeles că omului i-ar putea veni ideea să se dea – în vers – drept egalul zeului, sau să-l dea pe zeu drept egalul lui ; cum să-i vină însă ideea că zeul s-ar fi plăsmuit [pe sine] ca egalul omului ; iar dacă zeul nu s-ar fi arătat, cum să-i poată veni omului ideea că preafericitul zeu ar putea avea nevoie de el? Zău că ast' ar fi ideea cea mai neroadă, sau, mai bine zis, o idee atât de neroadă încât nu i-ar fi putut căşuna nimănui, chiar dacă, fiindu-i împărtăşită de către zeu, i-ar zice cu adoraţie : „ideea aceasta nu mi s-a suit în inimă“ [1 Corint. 2, 9] dar că ar găsi-o oricum : ideea cea minunată şi prea-frumoasă. Nu-i oare totul minunat, cuvântul acesta, nu-i tocmai el cuvânt vestitor de fericire pe ale mele buze? Nu ne aflăm cumva, cum am mai spus-o şi cum ai spus-o chiar şi tu, fără să vrei, în faţa *minunii*? Şi dacă tot stăm amândoi în faţa minunii, ale cărei solemne tăceri gâlceava omenescă – dă-mi, să-ţi dau – n-au cum s-o tulbure, ale cărei vorbe grozave nesfârşit

acoperă vrajba omenească – à la : „mai dă-mi, să-ți dau“, iartă-mi atunci și tu ciudata-mi rătăcire de a fi plăsmuit-o. O rătăcire doar a fost, altfel deci plăsmuită decât orice altă plăsmuire omenească, nefiind doar „un poem“, ci *minunea*.

CAPITOLUL III

Paradoxul absolut[69]

(O toană metafizică)

Deși Socrate și-a dat toată silința să adune cunoștințe asupra omului și să se cunoască pe sine însuși și deși de sute de ani este ridicat în slăvi drept omul care cu siguranță a cunoscut omul cel mai bine, el recunoaște că motivul pentru care totuși nu era dispus să gândească asupra naturii unor creaturi de felul lui Pegas sau al Gorgonelor se afla în aceea că nu era tocmai lămurit cu sine însuși : n-o fi fost tocmai el (cunoscătorul de oameni) un monstru încă mai ciudat decât Tifon[70], sau poate o ființă așa mai prietenoasă și mai simplă, hărăzit de la natură să se împărtășească din ceva zeiesc (cf. Phaidros[71] § 229E). Acesta pare un paradox. Să nu gândim însă rău de paradox fiindcă paradoxul e pasiunea gândirii, iar gânditorul fără paradox este ca și îndrăgostitul fără pasiune : un tip mediocru. Culmea oricărei pasiuni este însă de a-și dori întotdeauna propria pieire, și tot așa, pasiunea cea mai înaltă a intelectului este de-a dori șocul[211] [*Anstødet, dan.*], indiferent că, într-un fel sau altul, șocul îi va putea deveni și propria-i pieire. Aceasta este deci culmea paradoxului gândirii, că vrea să descopere un lucru pe care nu-l poate

gândi singură. Pasiunea aceasta a gândirii este, de fapt, prezentă pretutindeni în gândire, și în cea a insului – în măsura în care insul ce gândește nu este numai el însuși [ci mai mult]. Ceea ce, din obicei, nu remarcă nimeni. După cum și mersul ființei umane, conform informațiilor naturaliștilor, este o cădere continuă ; care lucru, după părerea oricărui om chibzuit și cumsecade, ce merge dimineața la birou și vine la prânz acasă, este doar o exagerare, mersul lui înainte fiind nimic altceva decât mediația ; cui să-i poată trece prin cap o asemenea cădere permanentă, fără să fi picat în cap vreodată!

Haideți, cu toate acestea, ca să începem totuși cumva, să facem o propunere îndrăzneață ; ia să presupunem că am ști ce este un om*. Iată-ne aici cu ceea ce întreaga filozofie greacă *a căutat,* sau *a pus la îndoială,* sau *a postulat,* sau *a fructificat,* anume, criteriul adevărului[74]. Nu-i oare demn de remarcat cum stăteau lucrurile la greci ; nu-i oare un fel de mostră concisă a sensului grecității, o epigramă ce s-a scris singură, fiindu-i mai folositoare decât toate elucubrațiile ce-s scrise uneori asupra ei? Propunerea este demnă așadar de luat în considerare, dar și din alt motiv, pe care l-am explicat deja în ambele capitole precedente ; dacă vreți totuși să-l explicați pe Socrate într-un alt fel decât am făcut-o, luați seama să nu cădeți

* Vi se pare probabil ridicol că „presupunând" așa ceva, dăm acestei afirmații forma dubitativă, lucru, de altfel, la mintea oricui, în vremurile noastre teocentrice[72]. Măcar de-ar fi așa! Ceea ce știa și Democrit, el definind omul în felul următor : „omul este ceea ce știe toată lumea" și continuă „toata lumea știe ce este un câine, un cal, o plantă ș. a. m. d., or nici unul dintre acestea nu este om". N-o să fim nici atât de răutăcioși sau de spirituali ca Sextus Empiricus[73], care, după cum se știe, conclude cât se poate de just că : „omul este un câine"; fiind deci ceea ce știe toată lumea ; or, știind toată lumea ce este un câine *ergo...* – n-o să fim atât de răutăcioși ; cine-ar putea însă spune că, în zilele noastre, cazul ar fi fost atât de bine clarificat încât să nu ne simțim cu musca pe căciulă cu gândul la bietul de Socrate și la situația *lui* penibilă?

în capcana scepticismului grec timpuriu sau târziu. Dacă însă nu susținem ferm doctrina socratică a amintirii și cea conform căreia fiecare om singular este și Omul, iată-l atunci și pe Sextus Empiricus, gata să facă tranziția (conținută în cuvântul „a învăța“[75]), nu numai dificilă, dar chiar imposibilă, iar Protagoras[76], luând lucrurile de unde le lăsase acesta [Empiricus], afirmă că totul este pe măsura omului, care înseamnă că acesta ar fi măsura pentru ceilalți ; deci în nici un caz în sens socratic, că insul și-ar fi propria măsură, nici mai mult nici mai puțin.

Știm așadar ce este omul, iar știința aceasta, a cărei valoare eu ar trebui să fiu ultimul care să o ponegresc, poate deveni mereu mai bogată și mai plină de înțeles, devenind deci adevărul. La care însă intelectul rămâne nemișcat – cum rămăsese și Socrate ; căci se trezește acum pasiunea paradoxală a intelectului care dorește șocul *[Anstødet]*[211] și-și dorește, fără să se înțeleagă pe sine cum trebuie, propria pieire. Asta-i deci paradoxul amorului. Omul trăiește netulburat în sine, când iată că se trezește paradoxul dragostei de sine [amorului propriu] ca iubire fată de altul, față de cineva care-i lipsește. (Amorul propriu este motivul și mormântul[77] oricărei iubiri, de aceea, dacă ar fi să ne închipuim o religie a iubirii, aceasta ar presupune, pe cât de epigramatic pe atât de adevărat, numai o condiție, pe care-o presupune drept un dat : iubește-te pe tine însuți[78]! pentru a-ți putea mai apoi porunci să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți.) Așa cum prin acest paradox al iubirii îndrăgostitul se schimbă de aproape nu se mai recunoaște singur (martori la aceasta sunt poeții[79], avocații amorului ; martori sunt și îndrăgostiții înșiși, ce-i lasă pe poeți cuvântul doar să-l ia în locul lor, nicidecum trăirea). În așa fel acționează asupra omului și a cunoașterii de sine mai sus amintitul paradox al intelectului, încât cel ce credea că se cunoștea pe sine,

nu mai este chiar așa sigur dacă n-o fi chiar el vreun animal mai ciudat plăsmuit decât Tifon sau dacă ființa-i n-o fi având vreo latură mai blândă și zeiască (*σκοπω*[80] *ου ταυτα αλλα εμαύτον, ειτε τι θηρίον, ών τυγχάνω πολυπλοκώ τερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερον τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφον μοίρας φύσει μετέχον* **(Phaidros, 230 A)**. *[Nu aceste lucruri cercetez, dacă povestirile mitice sunt adevărate, ci pe mine însumi, voi fi eu un animal mai ciudat și mai pasionat decât Tifon, sau o viețuitoare mai blândă și mai simplă a cărei natură are o latură zeiască și lipsită de pasiune]*.

Ce este însă necunoscutul acesta de care se izbește intelectul în pasiunea-i paradoxală, tulburându-l și pe om în cunoașterea-i de sine? Este necunoscutul. Care nu este vreun om, pe care l-ar ști, sau vreun alt lucru pe care-l știe. Haideți să-i spunem acestui necunoscut *zeul*. Doar un nume pe care i-l dăm de la noi. Doar n-o să-i treacă intelectului prin minte să vrea să și dovedească că acest necunoscut [zeul] există. De vreme ce, dacă zeul nu există – este imposibil s-o dovedim, dacă însă există – este o nebunie să vrem s-o dovedim ; deoarece, din clipa în care-mi încep demonstrația, l-am presupus fiind nu ceva îndoielnic (o presupunere neputând fi îndoielnică, tocmai pentru că este o presupunere) ci ceva sigur [categoric], altfel n-aș putea-o nici măcar lua din loc ; se-nțelege că dacă el n-ar exista, totul ar deveni o imposibilitate. Dimpotrivă, dacă prin expresia „a dovedi existența zeului“ vreau să dovedesc că necunoscutul care există este zeul, atunci înseamnă că nu m-am exprimat în modul cel mai fericit, fiindcă în felul acesta nu dovedesc nimic, cu atât mai puțin o existență, formulez în schimb definiția unui concept. În general, a vrea să dovedești că ceva *este* [există] e o chestiune dificilă, ba, ce-i și mai rău pentru cutezătorii care se încumetă s-o facă, e vorba de un soi de dificultate care, dacă te preocupă, nu-ți aduce deloc celebritate. Întreaga demonstrație devenind mereu cu totul altceva,

devenind o dezvoltare conclusivă suplimentară a concluziei de la care (trag eu concluzia) pornisem, când am presupus că obiectul în chestiune există. Eu deci concluzionez mereu nu înspre existență, ci dinspre existență, fie că mă mișc în lumea concret senzorială fie în cea a ideilor. Așa că eu nu demonstrez că există o piatră, ci că ceva care există este o piatră; tribunalul nu dovedește că există un răufăcător, ci că acuzatul, care bineînțeles că există, este un răufăcător. Fie că vrem să numim existența un *accessorium* sau veșnicul *prius*[81], de dovedit ea nu poate fi demonstrată. S-o luăm cu binișorul, n-avem nici un motiv să ne pripim – precum cei care, vezi Doamne, îngrijorați de propria-le soartă, de cea a zeului, sau de altceva, trebuie să se pripească să dovedească că ea există. Dacă ar fi așa, atunci au într-adevăr motiv să se grăbească, mai ales când cel în chestiune și-a dat seama de riscul implicat ; că nici el și nici persoana în cauză nu există, înainte de a fi dovedit că existau, în caz că nu cumva nutrește, în secret, perfida idee că, la urma urmelor, acestea există, fie că o dovedește, fie că nu.

N-ar fi cât se poate de ciudat dacă cineva ar vrea să dovedească existența lui Napoleon din faptele acestuia ; bineînțeles că existența lui îi explică faptele, faptele însă nu dovedesc existența *lui,* în afara cazului în care, înainte de-a fi înțeles cuvântul „lui"; am presupus deja că el exista. Napoleon nefiind decât insul, care înseamnă că nu există nici un raport absolut între el și faptele lui, altcineva putând săvârși la fel de bine aceleași fapte. De unde rezultă probabil că nu pot conchide de la fapte la existență. Dacă numesc faptele, faptele lui Napoleon, atunci dovada este superfluă, fiindcă i-am pomenit deja numele ; ignorând însă așa ceva, nu voi putea dovedi niciodată – din fapte – că sunt ale lui Napoleon, dar (pur ideal) pot dovedi că asemenea fapte sunt ale unui mare general ș. a. m. d. Or între zeu și faptele lui există un raport absolut. „Zeu" este nu un nume, ci un concept, de aici se trage, probabil [zicala]

că, la el : *essentia involvit existentiam* [esența implică existența]*[82]. Deci faptele zeiești pot fi înfăptuite doar de zeu ; cât se poate de just, care să fie însă faptele zeiești? Nemijlocit, faptele din care vreau să îi dovedesc existența, nu există defel. Oare înțelepciunea naturii, bunătatea sau înțelepciunea providenței să fie ceva la nasul nostru? Oare nu întâmpinăm aici încercările cele mai grozave, putea-vom trece vreodată de aceste încercări? Nu din această rânduială a lucrurilor am să dovedesc eu existența zeului ; de m-aș apuca, n-aș putea să-i dau de capăt niciodată, ba ar mai trebui – în același timp – să trăiesc mereu *in suspenso* [în așteptare] să nu intervină cumva, brusc, ceva groaznic care să-mi spulbere fărâma de dovadă. Din care fapte s-o dovedesc atunci? Din faptele văzute la modul ideal, deci așa cum ele nu ni se înfățișează nemijlocit. Păi atunci n-o dovedesc din fapte, ci numai dezvolt idealitatea pe care eu am presupus-o ; ba încrezându-mă în *aceasta* îndrăznesc să mai și sfidez toate obiecțiile, până și cele care încă n-au fost ridicate. Idealitatea am presupus-o

* Spinoza, așadar, adâncindu-se în conceptul de Dumnezeu vrea să extragă din el, cu ajutorul gândului, existența. Dar, luați vă rog seama, nu ca atribut întâmplător ci ca determinare a esenței. Aceasta este adâncimea lui Spinoza, să vedem însă cum procedează. În *Principia philosophiæ Cartesianae [Principiile filozofiei carteziene] Pars I Propositio VII Lemma I* el zice : *„quo res[83] sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit ; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior"*. Deci cu cât e un lucru mai perfect, cu atât are mai multă existență ; cu cât are mai multă existență, cu atât este mai perfect. Ceea ce este o tautologie care devine și mai evidentă într-o notă, nota II : *quod hic[84] non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse.* El explică *perfectio* prin *realitas, esse ;* deci cu cât un lucru este mai perfect, cu atât mai mult există ; perfecțiunea lui constă însă în faptul de-a conține mai mult *esse,* ceea ce vrea să zică : cu cât este mai multă, cu atât mai multă este. Asta în ce privește tautologia, să mergem însă mai departe. Ceea ce lipsește aici este o distincție între existența faptică și existența ideală[85]. Acest limbaj, care e de fapt neclar, să vorbești despre existență mai multă sau mai puțină, deci despre o diferență în gradul de-a fi, devine și mai derutant când această distincție nu se mai face ; hai să-i zicem pe șleau, o fi vorbind, ce-o fi vorbind profund Spinoza, dar fără să se

încă de la început, presupunând că voi reuși s-o realizez ; ce altceva să fie însă un asemenea lucru, decât că eu am presupus că zeul există, și că am început având încredere în el.

Cum decurge acum existența zeului din dovadă? Să fie oare atât de simplu? N-o fi oare la fel ca păpușile carteziene[89]? Cum îi dai păpușii drumul, cum stă în cap. Cum îi dai drumul ; trebuie deci să-i dai drumul. La fel și dovada ; atâta timp cât îmi susțin dovada (rămânând în continuare cel care demonstrează), existența nu se arată, dacă nu din alt motiv atunci din acela că sunt tocmai în curs de a o demonstra. Dând însă drumul dovezii, hop și existența! Faptul că-i dau drumul este și el ceva, este, la urma urmelor, *meine Zuthat* [contribuția mea] ; de ce n-am lua în considerare clipa aceasta mititică, cât o fi ea de scurtă-lungă nici nu-i nevoie să fie, deoarece este un salt. Cât o fi momentul acesta de mitititel, tocmai chiar acum să fie ; acest „chiar acum“ trebuie luat în considerare. Dacă cineva ar vrea să-l facă uitat, am să mă folosesc de o mică anecdotă[90] pentru a arăta că el totuși există. Chrysippos[91]

---

intereseze mai întâi de dificultate. A vorbi despre existență mai multă sau mai puțină, în raport cu existența faptică, n-are nici un sens. O muscă, dacă există, are tot atâta existență ca și zeul ; iar remarca stupidă ce-o notez aici, referitor la existența faptică, are tot atâta existență cât profunzimea lui Spinoza deoarece, în ce privește existența faptică, dialectica valabilă aici este cea hamletiană[86]: a fi, sau a nu fi. Existenței faptice îi sunt indiferente toate diferențierile caracteristicilor esenței, iar tot ce este participă la existență fără gelozie meschină, participă în aceeași măsură la totul. Că lucrurile, la modul ideal, se comportă altminteri, e cât se poate de adevărat. *De-ndată însă ce vorbesc despre existență la modul ideal, nu mai vorbesc despre existență, ci despre esență*[87]. Necesarul are idealitatea cea mai înaltă, tocmai de aceea și este. Dar existența aceasta îi este și esență, tocmai de aceea nu poate deveni dialectica în determinările faptice ale existenței, tocmai pentru că este ; nici dacă-l raportăm la altceva nu putem spune că ar avea existență mai multă sau mai puțină. În vremurile de demult, lucrul acesta a fost exprimat – chiar dacă nu perfect – în felul următor : dacă Dumnezeu este posibil, el este *eo ipso* necesar (Leibniz)[88]. Propoziția lui Spinoza este cât se poate de corectă, iar tautologia „la locul ei“, la fel de bine se știe și că el evită totalmente dificultatea, dificultatea fiind aceea de a „pune mâna“ pe existența faptică, și de a introduce – dialectic – idealitatea lui Dumnezeu în existența faptică.

[Crisip] experimenta oprirea progresiei sau a regresiei unui *sorit*[92] – în calitate[93]. Lui Carneade[94] nu-i putea intra însă în cap apariția adevărată a calității, chiar să fi avut loc. La care Crisip îi spuse că ar putea să se oprească o clipă din numărat și atunci, atunci, ei bine... atunci ar înțelege-o mai bine. Carneade însă îi răspunse: „te rog să nu te deranjezi, din partea mea poți nu numai să te oprești, ci chiar să te întinzi și să tragi un somn că tot nu ajută ; când te trezești o luăm din nou de unde te-ai oprit". Așa se și întâmplă, somnul nu te scapă de necaz, iar ce-ai visat n-ajută când ești treaz.

Prin urmare, cel care vrea să dovedească existența zeului (în alt sens decât de a-și elucida sieși conceptul de „zeu", și fără acea *reservatio finalis* [rezervă ultimă] deja indicată, că existența reiese – chiar și din dovadă – printr-un salt) va dovedi, în lipsă de altceva, un lucru care uneori nu necesită nici o dovadă, nimic mai breaz. Nebunul își zice în sinea lui că nu-i nici un Dumnezeu, cine-și zice însă în sine, sau le zice oamenilor : „aveți puțină răbdare, și-am să v-o dovedesc eu..." – chiar că este un înțelept de zile mari*! Dacă, în clipa în care-și începe demonstrația, el nu este la fel de nedecis asupra existenței, sau neexistenței zeului – atunci nu va avea cum s-o dovedească ; dacă însă lucrurile ar sta de la început așa, atunci nu va reuși nici măcar să înceapă vreodată ; în parte de teama eșecului – fiindcă zeul probabil că nu există, și-n parte, fiindcă nu are nimic cu ce să înceapă. – Nimeni nu s-a prea ocupat de asemenea lucruri în antichitate. Socrate, cel puțin, despre care se zvonește[95] că ar fi prezentat dovada fizico-teleologică[96] a existenței zeului, n-a făcut-o. El presupune pururi că zeul există, presupunere cu care vrea să inoculeze ideea finalității în natură. Să-l fi întrebat cineva de ce a făcut-o, i-ar fi spus cu siguranță că nu avea curajul să se-ncumete la o asemenea expediție de

* Minunat subiect pentru o comedie burlescă!

explorare fără să se fi asigurat întâi că-și avea zeul la spate. La vorba zeului, el aruncă – cum s-ar zice – năvodul, pentru a prinde ideea finalității ; chiar natura găsește multe mijloace să ne înspăimânte și multe pretexte să ne răpească atenția.

Paradoxala pasiune a intelectului se ciocnește *[støder an]*[211] mereu de acest necunoscut, care – ce-i drept – există, dar este totuși necunoscut, și, prin urmare, nu există *[er til = este]*. Intelectul nu ajunge mai departe, dar – în paradoxalitatea sa – nu se poate stăpâni să nu vină până aici și să se preocupe de acesta. Să-și descrie relația față de el, zicând că necunoscutul acela nu există, nu se face, fiindcă o asemenea afirmație ar implica tocmai o relație. Ce să fie însă necunoscutul acesta ; dacă ar fi zeul, aceasta ar însemna (pentru noi) doar că el este necunoscutul? Nici chiar afirmația că ar fi „necunoscut"[97] – deoarece de cunoscut nu îl putem cunoaște, iar dacă l-am putea cunoaște nu am putea afirma așa ceva – nu satisface defel pasiunea, chiar dacă ea a conceput necunoscutul, just, ca pe o graniță ; granița însă este tocmai calvarul pasiunii, deși-i este, în același timp, și stimulentul. Mai departe nu poate ajunge, chit că se hazardează să fandeze *via negationis* [pe cale negației] sau *via eminentiae* [pe calea eminenței, a superiorității].

Ce este atunci necunoscutul? Este granița [limita] la care ajungem mereu, fiind deci – când categoria mișcării este înlocuită de cea a repaosului – și diferitul, diferitul absolut. Diferitul absolut este însă cel ce nu are nici un semn particular de recunoaștere. Odată definit ca absolut diferit, pare a fi gata să ni se reveleze ; dar nu-i este dat, deoarece intelectul nu poate nici măcar gândi diferitul absolut ; neputându-se autonega absolut, profită însă de sine și gândește diferența în sine, așa cum gândește ea însăși. Neputându-se transcende absolut pe sine, gândește doar la lucrul mai presus de el, de deasupra lui [sublimul], gândind în sine. Dacă însă necunoscutul (zeul) nu este numai o graniță, limită, atunci ideea de diferit este zăpăcită

de diferitele idei asupra diferitului. Necunoscutul este atunci într-o *διασπορά [diaspora]*[98] iar intelectul are de făcut plăcuta alegere între ceea ce-i este la îndemână și ceea ce poate născoci imaginația (monstruosul, ridicolul etc. etc.).

Diferența aceasta nu se poate însă păstra. De câte ori se întâmplă așa ceva e vorba doar de ceva arbitrar ; iar în străfundul fricii de zeu pândesc dement toanele arbitrarului care știe că tocmai el a creat zeul. Dacă diferența nu poate fi păstrată, neavând nici un semn de recunoaștere, se va întâmpla – diferenței și egalității – ce li s-a întâmplat și celorlalte opoziții dialectice asemănătoare : ele sunt/devin identice. Diferența s-a agățat scai de intelect și așa mi ți l-a zăpăcit încât acesta nici nu mai știe cine e, confundându-se, destul de consecvent, cu diferența. Păgânismul a fost destul de bogat în materie de invenții fantastice ; în ce privește presupunerea scoasă în relief mai înainte[99], privind autoironia intelectului – aș vrea s-o scot în relief doar prin câteva trăsături, fără să țin cont dacă era istorică sau ba. Există deci un om, un ins, care arată la fel ca alți oameni, a crescut ca alți oameni, se însoară, își câștigă pâinea, are grija zilei de mâine – cum îi șade bine omului. Pare frumos să vrei să trăiești ca păsările cerului, dar nu se poate, și ai putea sfârși tare trist : sau mori de foame, dacă reziști până atunci, sau trăiești din bunul altora. Omul acesta mai este și zeul. De unde-o știu? De știut n-am cum s-o știu ; fiindcă atunci ar trebui să cunosc zeul și diferența ; or diferența n-o cunosc, fiindcă intelectul a făcut-o egală lucrului de care era diferită. Iar, prin faptul că intelectul s-a înșelat pe sine, zeul ajunge cel mai mare înșelător. Intelectul ni l-a făcut pe zeu cât se poate de apropiat, și totuși egal de îndepărtat.

* *
*

Acuma s-ar putea să zică cineva : „Ești cam cu toane, las' că te știu eu, doar nu crezi că mi-ar putea trece prin minte să mă sperii de-o asemenea toană, care-i atât de ciudată, sau de ridicolă, încât nu i-ar fi putut trece nimănui prin minte și care, mai presus de toate, este atât de ilogică, încât ar fi trebuit să-mi golesc conștiința de tot ce aveam în ea ca să-mi căşuneze". „Tocmai asta trebuie să și faci ; e admisibil oare să vrei să-ți păstrezi toate presupunerile avute în conștiință și cu toate acestea să vrei să spui că gândești la conștiință, fără să ai presupuneri? Doar n-oi fi vrând să negi consecința celor aici dezvoltate : că intelectul, definind necunoscutul drept diferit, o ia până la urmă razna și confundă diferitul cu asemănătorul. De unde însă pare să rezulte altceva, anume : că omul, dacă trebuie să afle într-adevăr ceva despre necunoscut (zeul), trebuie să afle că este diferit de el, absolut diferit de el. Or intelectul nu poate afla așa ceva de unul singur (un asemenea lucru ar fi, după cum am mai văzut, o contradicție) ; dacă trebuie s-o afle, va trebui s-o afle de la zeu ; chiar s-o fi aflat, el tot n-ar putea-o înțelege, prin urmare n-o poate nici măcar afla, căci cum să și poată el înțelege absolut diferitul? Dacă aceasta nu este limpede imediat, devine mai limpede în consecință ; deoarece, dacă zeul este absolut diferit de om, atunci și omul este absolut diferit de zeu ; or, cum să priceapă intelectul așa ceva? Aici s-ar părea că ne aflăm în fața unui paradox. Pentru a afla simplul lucru că zeul este diferitul, omul are nevoie de zeu ; ca apoi să mai afle și că zeul este absolut diferit de el. Iar dacă zeul trebuie să fie absolut deosebit de om, lucrul acesta nu se poate datora faptului că omul îi este dator zeului (cu care el tocmai că se înrudește), ci faptului că își este dator însuși, sau faptului de care singur s-a făcut vinovat. Care este însă acum diferența? Păi care alta decât păcatul, omul fiind chiar el vinovat de diferență, de cea absolută. Lucrul acesta l-am expus în cele precedente cam așa : că omul ar fi fost neadevărul, și din propria-i vină ; după care am căzut de acord, în glumă, dar și serios, că ar fi fost prea de tot să-i pretinzi omului să descopere acest

lucru de unul singur. Iată-ne revenind la același lucru. Ciocnindu-se de diferență, cunoscătorul de oameni rămase cam descumpănit, nu mai știa nimic, nu va fi fost tocmai el vreun monstru încă mai ciudat decât Tifon sau oare nu cumva zăcea ceva zeiesc în el. Ce-i mai lipsea? Conștiința păcatului, pe care la fel de puțin i-ar fi putut-o el explica altui om, pe cât ar fi putut-o învăța el de la altul. Numai zeul [l-ar putea învăța] – dacă ar vrea să fie învățător. Or el, conform licenței noastre poetice date[43] *[Digte]* asta și voia ; o voia ca să-i fie egal insului și ca acesta să-l poată înțelege pe deplin. Paradoxul devine astfel și mai groaznic sau, același paradox are un caracter atât de dublu, încât îl face să ni se pară absolut : – negativ, scoțând în relief diferența absolută a păcatului, și, – pozitiv, vrând să anuleze această diferență absolută în egalitate absolută".

Să fie însă de conceput un asemenea paradox? Să nu ne pripim, iar dacă arțagul ni se trage de la răspunsul dat la o întrebare, să nu fim arțăgoși ca unii la cursele de cai, fiindcă nu iuțeala învinge ci justețea. Lucru la care intelectul nu gândește, n-are cum i se năzări, iar când i se vestește, nu-l poate înțelege, simte însă că îi va fi pieirea. Intelectul are mult de obiectat împotriva lui ; pe de altă parte însă, în pasiunea sa paradoxală, intelectul își vrea totuși propria pieire. Or tocmai pieirea aceasta a intelectului o vrea și paradoxul, de aceea se și înțeleg unul pe altul ; înțelegerea aceasta însă există numai în clipa pasiunii. Haideți să privim la relația amorului, chiar dacă aceasta nu-i decât o imagine nedesăvârșită. Amorul propriu constituie baza iubirii, care la apogeul pasiunii sale paradoxale își vrea tocmai propria pieire. Ceea ce-și dorește și amorul[100], care face ca, în pasiunea clipei, ambele aceste forțe să se înțeleagă reciproc, pasiunea aceasta fiind tocmai amorul. De ce n-ar putea gândi la fel și îndrăgostitul, ce contează [pentru el] că, pe alții, amorul propriu îi face să se codească în fața amorului, neputându-l pricepe și neîncumetându-se să-l încerce deoarece așa ceva le-ar însemna, nu-i așa, pieirea.

Așa și patima amorului. Chiar dacă amorul propriu este la pământ, el nu este încă nimicit, ci doar luat ostatec, fiind *spolia opima* [pradă de război] a amorului, dar putând reînvia încă o dată, punând astfel amorul la [grea] încercare. Tot așa și cu relația paradoxului față de intelect, atâta doar că această pasiune are un alt nume, sau mai bine-zis : să-ncercăm să-i găsim noi un nume.

SUPLIMENT

Indignarea[211] pe paradox

(O iluzie acustică)

Dacă paradoxul și intelectul se ciocnesc unul de altul înțelegându-și reciproc deosebirile, ferice atunci de ciocnire, fericită ca înțelegerea amanților, fericită-n acea pasiune căreia, deocamdată, nu i-am pus nici un nume ; numele i-l vom pune abia mai încolo. Dacă ciocnirea nu aduce înțelegere, atunci relația [legătura] va fi nefericită ; or dragostei acesteia nefericite a intelectului *[Forstand]*, dacă pot să-i zic așa (care, luați seama, se aseamănă doar dragostei nefericite datorite neînțelegerii amorului propriu ; dar să nu tragem analogia de păr, deoarece, aici, puterea întâmplării este neputincioasă), i-am putea zice mai precis : *Ofensă*.

În fond, orice ofensă este suferindă*[101]. Întocmai ca dragostea nefericită ; chiar când amorul propriu (nu aduce oare aceasta deja a contradicție, că să te iubești pe tine ar fi o suferință) se exprimă în actele cele mai nesăbuite, în

* Limba noastră numește, pe bună dreptate, afecțiunea aceasta drept *suferință mintală*. Cuvântul „afecțiune" ne face să ne gândim, mai ales, la cutezanța convulsivă care surprinde, făcându-ne să uităm că este o suferință. Cum ar fi de pildă : orgoliul, sfidarea etc.

fapte surprinzătoare – el tot suferă, este rănit, durerea rănii imprimându-i însă acea expresie iluzorie de forță, ce seamănă a acțiune și te amăgește ușor, tocmai acesta fiind lucrul pe care amorul propriu îl ascunde cel mai bine. Chiar când izbește obiectul dragostei de pământ, chiar când singură se supune la chinuri, ca să poată arbora indiferența celui călit, torturându-se să pară indiferentă, chiar când, chiar când se abandonează frivolității triumfante a reușitei (aceasta fiind forma cea mai amăgitoare), chiar și atunci este [dragostea] suferindă. Așa și ofensa ; se poate exprima cum poftește, chiar când sărbătorește insolentă triumful lipsei de spirit, ea-i veșnic suferindă ; iar ofensatul, chit că șade zdrobit, holbându-se la paradox aproape ca un milog împietrit în suferința-i, chit că, încordându-și arcul satirei țintește, ca de la distanță, cu săgeata zeflemelii – el tot suferind este, și nu chiar de la distanță. Ofensa, că a venit și i-a răpit ofensatului până și ultima fărâmă de mângâiere și bucurie, că i-a dat tărie – ea tot suferindă este ; alura lui solidă amintindu-ne de cineva care și-a rupt spinarea luându-se la harță cu cineva mai tare decât el, ceea ce l-a făcut, „în felul lui“, mai mlădios.

Am face bine să discernem însă între ofensa suferindă și cea în acțiune, fără să uităm însă că cea suferindă este întotdeauna exact atât de activă, cât să nu se lase nimicită, anihilată (ofensa fiind întotdeauna o activitate, nu un eveniment), pe când cea în acțiune este întotdeauna atât de slabă încât nu reușește să se desprindă de crucea de care este pironită, sau să-și smulgă săgeata care a rănit-o*.

* Limba vorbită dovedește și ea că orice fel de ofensă *[Forargelse]*[211] este suferindă. Se zice „a fi ofensat“ *[at forarges]* ceea ce exprimă de fapt numai starea, la fel se mai zice și *a suferi* o ofensă *[at tage Forargelse]* (identitate între cea activă și cea suferindă). În greacă se numește : *σκανδαλιςεσθαι [skandalizesthai]*. Cuvântul acesta vine de la *[σκανδαλον]* [scandalon] [*Anstød* dan. = șoc, scandal, afront], deci în sens de : a suferi un șoc, o lovitură *[at tage Anstød, dan.]*. Sensul reiese limpede și aici din faptul că nu ofensa este cea care șochează *[stødder an]*, ea este cea care suferă șocul [*tager Anstødet,*

Dar tocmai pentru că ofensa este, deci, suferindă, descoperirea [ei], dacă vrem să-i zicem așa, ține nu de domeniul intelectului ci de cel al paradoxului ; și așa cum adevărul este *index sui et falsi* [criteriul său propriu și al falsului], la fel este și paradoxul, iar dacă ofensa nu se-nțelege pe sine*, ea este înțeleasă de către paradox. Pentru care, în timp ce – ofensa – oricum s-ar exprima, răsună din altă parte, chiar din partea dimpotrivă, sunetul ei nu-i decât ecoul paradoxului ; ceea ce este, bineînțeles, o iluzie acustică. Dacă însă paradoxul este *index* și *judex sui et falsi* [criteriu și judecător al său și al falsului], atunci ofensa poate fi considerată o dovadă indirectă a justeții paradoxului ; deoarece ofensa este socoteala greșită, este consecința neadevărului cu care paradoxul ripostează. Ofensatul grăiește nu „dintru ale sale" [Ioan 8, 44], ci limba paradoxului ; așa cum cineva care maimuțărește pe altcineva nu inventează nimic, ci-l copiază doar pe celălalt pe de-a-ndoaselea. Cu cât expresia ofensei este mai profund pasională (activă sau suferindă), cu atât se vede mai bine cât de mult îi datorează ofensa paradoxului. Ofensa nu este deci invenția intelectului, nici pe departe ; fiindcă atunci ar fi trebuit ca intelectul să fi inventat și paradoxul ; nici vorbă însă, ofensa *ia naștere* [devine existentă] o dată cu paradoxul ; iar dacă *ia naștere,* iată-ne din nou cu clipa, în jurul căreia se poartă toată discuția. Să recapitulăm deci. Dacă nu acceptăm clipa, ne reîntoarcem la Socrate, la care voiam să renunțăm tocmai pentru a descoperi [noi] ceva. Dacă statuăm însă clipa, hop și paradoxul ; deoarece, în forma-i cea mai abreviată, paradoxul poate fi numit – clipă ; – datorită clipei devine învățăcelul neadevăr. Omul

izbitura] deci pasiv – și totuși activ, prin faptul că ea însăși îl suferă, îndură. Ceea ce nu înseamnă că intelectul ar fi inventat el însuși ofensa *[Forargelsen]* ; deoarece șocul *[Anstøden]* paradoxal, dezvoltat de intelectul izolat nu descoperă nici paradoxul nici ofensa[211].

* Deci punctul de vedere socratic, că orice păcat este neștiință, este just ; ea [neștiința] neînțelegându-se, pe sine, în adevăr ; din care însă nu rezultă că s-ar dori, de bunăvoie, în neadevăr.

care se cunoștea pe sine însuși devine deodată descumpănit dobândind, în loc de cunoaștere de sine, conștiința păcatului etc. ; deoarece, imediat ce am instituit clipa, toate merg de la sine.

Privită psihologic, ofensa se va nuanța cât de multiplu posibil în cadrul categoriei de „mai activă" și de „mai pasivă". O descriere a acestora nu este în interesul celor de față ; dar este important de susținut că : în esență, orice ofensă este o înțelegere greșită a *clipei*, ea fiind ofensă față de paradox, paradoxul fiind – la rândul lui – clipa.

Dialectica clipei nu este dificilă. Din punct de vedere socratic ea nu-i de văzut, nici de deslușit, nu este [există], nu a fost și nu va sosi ; de aceea este învățăcelul, el însuși, adevărul [Ioan 14, 6], clipa ocaziei fiind doar o glumă ; întocmai supracopertei unei cărți care nici ea nu face parte esențială din cartea propriu-zisă ; iar clipa hotărârii este o *nebunie* [I Corinteni 1, 23] ; căci dacă hotărârea trebuie instituită, atunci (cf. celor precedente) învățăcelul devine neadevărul, și tocmai aceasta face ca un început în cadrul clipei să fie necesar. Expresia ofensei este că paradoxul este nebunia, clipa este [tot] nebunia ; pretenția paradoxului fiind că intelectul ar fi absurdul, dar care acum răsună ca un ecou al ofensei. Sau : clipa este mereu pe venite, clipa trebuind să fie ceva *de remarcat ;* cum însă paradoxul a transformat intelectul în absurd, înseamnă că *„remarcabilitatea"* intelectului nu este [constituie] nici un fel de semn de remarcat [recunoaștere] ca atare.

Ofensa rămâne deci în afara paradoxului, motivul fiind *quia absurdum*[102] [fiindcă este absurd]. Lucrul acesta însă nu l-a observat intelectul, ci l-a observat paradoxul ; luând martoră ofensa, intelectul zice că paradoxul este absurdul, ceea ce nu-i decât o maimuțăreală, fiindcă paradoxul este (și rămâne) paradox, *quia absurdum*. Ofensa rămâne în afara paradoxului păstrându-și probabilitatea, în timp ce paradoxul este lucrul cel mai improbabil. Și, încă o dată, nu intelectul este cel care descoperă aceasta, el, oricât de ciudat ni s-o fi părând, luând de bune toate cele zise de

paradox. Și tocmai paradoxul zice : „comediile, romanele și minciunile trebuie să fie probabile, verosimile – dar cum-aș putea fi eu probabil?“ Ofensa rămâne în afara paradoxului, care nu-i nici o minune, paradoxul fiind, tocmai el, minunea? Ceea ce intelectul nu a observat ; ba tocmai paradoxul a așezat intelectul pe scaunul mirării, căruia-i răspunde, tot el : „ce te tot miri atâta, totul e taman cum zici matale ; de mirare e că-ți închipui că ar fi vorba de-o obiecție ; or mai drag îmi e să aud adevărul din gura unui ipocrit decât de la un înger, sau un apostol“. Când intelectul se umflă-n pene de propria-i măreție, față de care paradoxu-i cel mai josnic și mai demn de dispreț – acesta nu-i o invenție a intelectului, inventator îi este tocmai paradoxul, care-i încredințează intelectului tot ce-i splendid, până și viciile splendide *(vitia splendida)* [zicală medievală : *„Virtutes paganorum splendida vitia“*]. Când intelectul vrea să se milostivească de paradox și să-l ajute să găsească o explicație, nu-i prea convine paradoxului, deși este de acord s-o facă intelectul. Nu tot de aceea îi și avem pe filozofii noștri, să facă lucrurile supranaturale banale și triviale? Că intelectului nu-i poate intra în cap paradoxul, nici asta n-a inventat-o intelectul, ci paradoxul însuși, care-i atât de paradoxal încât nu se sfiește să declare că intelectul este un prost și un gogoman, care (în cel mai bun caz) zice și „da“ și „ba“ despre același lucru, deci o teologie [teorie] nu prea grozavă. La fel și ofensa. Tot ce zice ea despre paradox, a învățat de la acesta ; chiar dacă, folosindu-se de-o iluzie acustică, se face că ea singură l-ar fi inventat.

* *
*

S-ar putea ca totuși cineva să zică : „Da' plicticos mai ești, iar iei povestea de la început? Toate cuvintele pe care le pui în gura paradoxului nu sunt deloc ale tale“. – „Cum să fie ale mele, când sunt ale paradoxului?“. – „Scutește-ne de sofismele tale, înțelegi foarte bine ce vreau să spun,

expresiile nu sunt ale tale, dar sunt bine știute și oricine știe ale cui sunt." – „Vai, dragul meu, cum ai și putea crede că spusele tale mi-ar face rău? Dimpotrivă, mă bucură nespus fiindcă, recunosc, m-a luat cam cu frisoane când le-am scris. Nici nu mă mai recunoșteam ; cum adică, să-ndrăznesc tocmai eu, care altfel sunt destul de fricos și sperios, să îndrăznesc să zic așa ceva. Cum însă spusele nu sunt ale mele, fii bun și spune-mi ale cui sunt?" – „Nimic mai simplu. Prima e din Tertullian[103], a doua din Hamann[104], a treia din Hamann, a patra din Lactanțiu[105] și, deseori citată, a cincea dintr-o comedie de Shakespeare[106] intitulată : *„Totu-i bine când se sfârșește cu bine"*, actul II, scena 5-a, a șasea din Luther[107], a șaptea este o replică din *Regele Lear*[108]. Vezi că mă pricep și știu cum să te prind cu furtul." – „Bineînțeles că văd, spune-mi însă, te rog, nu cumva vorbeau – toți oamenii ăștia – despre relația paradoxului cu ofensa? Observă, te rog, ei tocmai că nu erau ofensați, ba chiar se țineau scai de paradox, dar vorbind de parcă ar fi fost ofensați – expresie mai grăitoare decât aceasta n-o să găsească ofensa niciodată. Nu-i oare ciudat că paradoxul ia, ca și cum, pâinea de la gura ofensei, care devine astfel o artă din care mori de foame, una care se ostenește de pomană – lucru la fel de bizar ca un oponent [al unei teze] care, de distrat ce era, l-a apărat (în loc să-l combată) pe autor. Păi nu-i așa? Și totuși are și ofensa meritul ei ; că înfățișează mai clar diferitul ; căci, în acea fericită pasiune căreia încă nu i-am dat nici un nume, diferitul este în bună înțelegere cu intelectul. Pentru a se putea uni într-un terț este nevoie de diferit ; diferit era însă tocmai faptul că intelectul renunță la sine, paradoxul se predă *(halb zog sie ihn*[109]*, halb sank er hin)* [jumătate l-a tras ea, jumătate s-a scufundat el], iar înțelegerea constă în acea pasiune fericită, căreia bineînțeles că-i vom da și un nume ; chiar dacă asta este partea cea mai puțin importantă ; chiar să n-aibă fericirea-mi nici un nume – fericit să fiu, mai mult nici nu pretind."

CAPITOLUL IV

Relația discipolului contemporan

Zeul (ca să ne continuăm acum „compoziția poetică"[110]) s-a arătat deci ca învățător, luând înfățișarea de slugă ; n-ar fi fost mulțumit să trimită pe altcineva în locul lui, un om de mare nădejde, așa cum nici nobilul rege nu s-ar fi mulțumit să trimită în locul lui omu-i cel mai de nădejde din împărăție. Zeul mai avea însă încă un motiv ; deoarece, de la om la om, cea mai înaltă, cea mai adevărată relație este, de bună seamă, cea socratică. Dacă zeul n-ar fi venit chiar el însuși, totul s-ar fi păstrat socratic ; nu ne-am fi ales cu clipa și nu am fi avut parte de paradox. Înfățișarea de slugă a zeului nu-i însă doar o deghizare, ci este adevărată, corpul său nefiind parastatic[111], ci adevărat. Din ceasul în care zeul, prin atotputernica hotărâre a dragostei atotputernice, a devenit slugă, el s-a prins, cum s-ar zice, în lațul propriei hotărâri, de care acum (dacă pot să zic așa) trebuie să se țină, că vrea, că nu vrea. Cum s-ar mai putea da în vileag? El nu are posibilitatea ce-o avea nobilul rege să arate brusc că, oricum, el era totuși rege ; ceea ce (a avea această posibilitate) nu-i defel o desăvârșire regală, ci îi dovedește doar neputința, neputința hotărârii sale, cât și că nu a reușit să devină cu adevărat ce voise. Dar dacă zeul nu poate trimite pe nimeni în locul lui, ar putea cel puțin trimite pe cineva înainte, care să-l atenționeze pe învățăcel. Bineînțeles că acest trimis n-are de unde să știe de învățătura pe care vrea să

o dea zeul; aceasta deoarece prezența zeului, în raport cu învățătura lui, n-are cum să fie întâmplătorul, ci esențialul; ba (tocmai prezența zeului cu chip de om, cu umila înfățișare de slugă, tocmai aceasta e învățătura, zeul trebuind să mai dea învățăcelului (cf. Cap. I) și condiția, fără de care învățăcelul n-ar putea înțelege absolut nimic. Un asemenea înaintaș nu poate decât să-l atenționeze pe învățăcel, nimic mai mult.

Zeul nu a luat însă chip de slugă ca să-și bată joc de oameni; de ce să dorească să se preumble în lume neștiut de nimeni? El va da de înțeles câte ceva despre sine, chiar dacă, fără a primi și condiția, orice asemenea înlesnire a înțelegerii nu ajută, în esență, nimănui; tocmai din această cauză îi și este [orice asemenea fel de „ajutorare"] smulsă cam cu sila, ea putând, la fel de bine, nu doar să și-l atragă ci și să-l îndepărteze pe învățăcel. Chiar dacă s-a înjosit[112] luând chip de slugă, el n-a venit să trăiască ca slugă în leafa unui om anume, văzându-și de treabă, fără să dea de înțeles stăpânului sau celorlalte slugi cine era; cine-ar îndrăzni să-i atribuie zeului o asemenea mânie? Că avea chip de slugă, vrea să zică doar că era un om sărman care nu se deosebea de gloata omenească nici prin veșminte moi[113] și nici prin alte chilipiruri și nici prin nenumăratele legiuni de îngeri pe care, când s-a înjosit, le-a lăsat în urmă. Cu toate că-i doar un om sărman, el n-are grijile oamenilor de rând, ci-și vede de drum fără grij a de-a aduna și împărți bunuri pământești [Matei 6,26–27], asemeni celui ce nimic nu are și nimic nu dorește a avea; fără grija hranei – ca pasărea cerului – fără grija casei sau a unui cămin, asemeni celui ce n-are cuib[115] sau vizuină și nici nu le caută; fără grija să-și îngroape morții [Matei 8, 22], fără să se uite îndărăt după tot ce atrage atenția oamenilor; nelegat de vreo femeie, în popreala ei, ca să-l placă [I Corinteni 7,32–34) – doar iubirea discipolului căutând-o. Toate bune și frumoase, se cuvine însă oare a fi așa? Oare nu se ridică el în felul acesta mai presus de cele cuvenite oamenilor? Se cade oare ca omul,

precum pasărea, să nu se-ngrijească de nimic, ba nici măcar, cum face ea mereu, să zboare după hrană ; de ce n-ar avea și el grija zilei de mâine? N-am știut cum altfel să-l compunem pe zeu poetic *[digte]*[43], dar ce să poți dovedi cu o compoziție? E voie oare să hoinărim așa, fără căpătâi, sălășluind oriunde înserăm? Întrebarea este, cine-i om să îndrăznească să exprime așa ceva? Iar dacă nu este [nimeni], asta înseamnă că zeul n-a realizat omenescul. De-ar fi putut, ar fi îndrăznit s-o facă ; dacă s-ar putea pierde în slujba spiritului încât să nici nu mai viseze de grija hranei și băuturii, dacă ar fi sigur că lipsa lor nu-l vor distrage, că nevoia nu-i va răvăși trupul, făcându-l să regrete că n-a apucat să înțeleagă lecția copilăriei, înainte de-a vrea să înțeleagă mai multe, atunci va îndrăzni într-adevăr s-o facă, iar măreția mai splendidă i-ar fi decât încrederea tăcută a crinului [Matei 6, 28].

Prin această măreață uitare de sine în faptă, deja învățătorul își va atrage atenția mulțimii, între care se va afla iar și învățăcelul ; or cineva ca el iar se va trage dintre cei sărmani ; căci înțelepții și învățații i-ar pune întâi întrebări iscusite, l-ar invita pe la colocvii, sau l-ar supune unui examen, ca la urmă să-i asigure o slujbă sigură și-o pâine.

Dar să-l lăsăm pe zeu plimbându-se prin orașul în care s-a arătat (nu contează în care) ; singura-i nevoință fiind să-și propovăduiască învățătura, aceasta fiindu-i băutură și mâncare. Munca-i fiind să-i învețe pe oameni, iar odihna-i după muncă – să se îngrijească de cei ce-nvață. Prieteni n-are și nici neamuri, ucenicul îi este soră și frate. Se-nțelege deci cum, curând după aceasta, i se duce vestea și cuprinde mulțimea curioasă ca-n mreajă. Peste tot pe unde învățătorul se arată, se-mbulzește mulțimea în jurul lui, curioasă să vadă, curioasă să audă, pofticioasă să poată povesti altora că l-a văzut și auzit. Învățăcelul, fie el oare mulțimea asta curioasă? Nicidecum. Ori, dacă vreunul din învățătorii fruntași ai orașului"[116] ar veni în taină la zeu, pentru a-și încerca cu el – în harța vorbei – puterea ; el să

fie atunci învățăcelul? Nicidecum; căci dacă gloata, sau acel învățător fruntaș ar *învăța* ceva, atunci zeul, în sens pur socratic, nu ar fi decât ocazia.

Apariția zeului este acum noutatea zilei în piață, în case, la adunarea [sinedriul] sfatului, la palatul cârmuitorului – dând prilej la multe vorbe aiurea și fără noimă, dar poate și prilej de chibzuire serioasă. Pentru învățăcel însă noutatea zilei nu este ocazie de nimic altceva, nici măcar ocazia de a se adânci cu onestitate socratică în sine; nu, ea este veșnicia, începutul veșniciei. Noutatea zilei este începutul veșniciei! Iar dacă zeul s-a lăsat născut într-o casă de oaspeți, înfășat în cârpe, culcat în iesle – să fie contradicția aceasta mai mare decât că „noutatea zilei este fașa [scutecul] veșniciei", fiind – exact ceea ce presupuneam în cazul inițial – adevărata ei înfățișare, iar *clipa* fiind, în realitate, hotărârea veșniciei! Dacă zeul nu dă [o dată cu ea] și condiția înțelegerii ei, cum să i se poată ea năzări învățăcelului; or faptul că zeul îi dă el însuși și condiția l-am dezvoltat în cele precedente – drept consecința *clipei* –, unde am arătat că clipa este paradoxul și că fără aceasta nu ajungem mai departe, ci ne întoarcem la Socrate.

Să avem imediat grijă să reiasă clar că întrebarea privind un punct de plecare istoric se aplică și la discipolul contemporan; fiindcă dacă aici n-avem grijă, dificultatea devine de netrecut mai târziu (Cap. V), când vine vorba despre relația discipolului, pe care-l numim discipol de mâna a doua. Bineînțeles că și contemporanul va avea un punct de plecare istoric al conștiinței sale veșnice, el fiind contemporan tocmai cu istoricul ce nu vrea să fie clipa ocaziei, iar acest istoric îl va interesa și-n alt fel decât doar istoric – condiționându-i fericirea-i veșnică, iar dacă (haideți să întoarcem consecințele pe dos), nu este așa, înseamnă că acest învățător nu este zeul, ci doar un Socrate care, dacă nu se și comportă cum se comporta Socrate, nici măcar un Socrate nu este.

Cum de ajunge învățăcelul să înțeleagă acest paradox, fiindcă nu zicem că el trebuie să înțeleagă paradoxul, ci

doar să înțeleagă că acesta este paradoxul? Cum are loc aceasta, am arătat-o deja ; are loc când intelectul și paradoxul se ciocnesc fericit împreună în clipă ; când intelectul se trage la o parte, paradoxul se predă, iar terța unde au loc acestea (ele având loc nu datorită intelectului, acesta fiind concediat și nici datorită paradoxului, care se predă – ci deci, *în* ceva) este acea pasiune fericită căreia-i vom da acum un nume, chiar dacă pentru noi numele nu contează. Vom numi-o : *credință*. Această pasiune trebuie să fie deci acea condiție menționată mai înainte, dată tot de paradox. Să nu uităm deci, dacă paradoxul nu dă și condiția, înseamnă că învățăcelul este [deja] în posesia ei, or dacă el este în posesia condiției, atunci *eo ipso* el însuși este adevărul, iar clipa este doar cea a ocaziei (Cf. Capitolului 1).

Învățăcelului contemporan îi este ușor să obțină orice fel de informație istorică. Să nu uităm însă că, în privința nașterii zeului, el va fi în aceeași situație ca discipolul de mâna a doua ; dacă ar fi să insistăm asupra exactității absolute a cunoașterii istorice, doar o singură ființă omenească este pe deplin informată și anume, femeia de care se lăsase născut. Învățăcelului contemporan îi este ușor să ajungă martor ocular istoric, dar, din nefericire, a cunoaște o împrejurare istorică, ba chiar a le cunoaște pe toate cu siguranța martorului ocular, nu fac – în nici un caz – discipol, din martorul ocular ; ceea ce dovedește că, pentru el, această știință nu este decât istorică. De unde reiese imediat că, într-un sens mai concret, istoricul este indiferent ; putem lăsa neștiința să intre în relație cu el, lăsând neștiința – ca și cum – să-l nimicească bucată cu bucată, să nimicească istoricul istoric[ește] ; câtă vreme clipa e punctul de plecare al veșniciei, paradoxul este prezent și el. Să zicem c-ar fi fost un contemporan care să-și fi redus – el de la el – somnul la minimum, [numai] ca să-l poată urma pe acel învă ător, pe care să-l urmărească – nedespăr it de el – mai ceva ca peștișorul ce urmează rechinul[117], o sută de iscoade să fi avut în leafă, ce pe

învățător peste tot să-l pândească și cu care să se sfătuiască-n fiecare seară până să știe chiar cel mai mic semnalment al învățătorului, să știe ce spusese, unde se afla la orice oră a zilei (căci zelu-i îl făcea să socotească important până și lucrul cel mai neînsemnat) – ar fi fost oare, un asemenea contemporan, discipolul? Nicidecum. Să-l fi acuzat cineva de neseriozitate istorică, el s-ar fi spălat pe mâini și cu asta basta. Iar dacă zicem că un altul s-ar fi îngrijit numai de învățătura cuvântată la anume ocazii de cel învățător, fiece cuvânt de-nvățătură ce-i ieșea din gură mai însemnat să-i fi fost decât pâinea de toate zilele ; o sută alții în leafă să fi avut, ce fiecare slovă din zbor să-i prindă, ca nimic să nu se piardă ; migălos să se fi sfătuit cu aceștia ca să poată întocmi cea mai exactă expunere a învățăturii – ar fi el oare, de aceea, discipolul ? Nicidecum, după cum nici Platon n-ar fi fost altceva decât discipolul lui Socrate. Dar ia să fi fost și un contemporan care, trăind prin țări străine, se întorsese acasă abia când acel învățător o zi doar, sau două de trai mai avea, iar dacă acest contemporan, tot așa, împiedicat fiind de treburi, n-ar fi apucat să-l mai vadă – ajungând la el doar la sfârșit, când să-și dea duhul – l-ar fi împiedicat oare, această neștiință istorică, în a-i putea fi discipol, când pentru el clipa era hotărârea veșniciei? Pentru primul contemporan viața celuia fusese doar un eveniment istoric ; pentru al doilea, acel învățător fusese ocazia de-a se-nțelege pe sine, învățător pe care-l va putea uita (cf. Capitolului I) ; căci față de-o înțelegere veșnică de sine, cele știute despre învățător nu sunt decât o știință întâmplătoare și istorică, o chestiune de memorie. Atât timp cât veșnicul și istoricul stau în afara celuilalt, istoricul este doar ocazie. Iar dacă învățăcelul zelos, care totuși n-a mers nici chiar până acolo – încât să devină chiar discipol – ar vorbi tura-vura în gura mare, despre tot ce-i datora el celui învățător, nemaiterminând cu proslăvitul, de să nu-ți mai poți da seama cu câtă poleială de aur l-a spoit ; dacă acesta s-ar mânia pe noi – fiindcă am fi încercat să-i explicăm că acel

învățător nu-i fusese decât prilejul – nici proslăvirea, nici mânia-i n-ar folosi deliberării noastre, același temei având amândouă ; că dumnealui, neavând curajul de-a înțelege, a vrut să aibă măcar nesăbuința de-a merge mai departe. Venind, ca el, cu vorbe alandala, cu surle și trompete, nu faci decât să te escrochezi și pe tine și pe ceilalți, asta, dacă te-ai convins, pe tine însuți și pe ceilalți, c-ai fi plin de idei – idei care, de fapt, le datorezi altcuiva. Și chiar dacă de obicei politețea nu costă bani, politețea lui e scump plătită, iar mulțumirile entuziaste cu care vine – chiar fără să fie lacrimogene sau să miște pe alții până la lacrimi – sunt o neînțelegere ; el nedatorind nici ideile-i și nici trăncăneala nimănui. O, câți n-au fost atât de politicoși încât să vrea să-i datoreze atât de mult lui Socrate, deși nu-i datorau nimic! Căci cel ce pe Socrate-l înțelege cel mai bine, înțelege tocmai că nu-i datorează nimic lui Socrate, ceea ce ar fi preferat și Socrate, și bravo lui că și-a dorit tocmai așa ceva ; iar cel ce i se simte atât de îndatorat lui Socrate, poate fi cât se poate de sigur că Socrate l-ar scuti cu plăcere de plată, când și-ar da seama, nu fără de mâhnire, că a încredințat respectivului un fel de capital pe care uite cum îl valorifică! Dimpotrivă, dacă lucrurile nu se comportă socratic, așa cum de fapt am și presupus, atunci discipolul îi datorează învățătorului acela *totul* (ceea ce ar fi imposibil să-i datorezi lui Socrate, care zicea el însuși că nu putea *să nască*), or, relația aceasta n-o poți exprima cu surle și trompete și vorbind alandala, ci doar prin acea fericită pasiune, numită de noi credință și al cărei obiect este paradoxul ; or paradoxul tocmai că unifică contradicția, făcând istoricul veșnic, iar veșnicia istorică. Oricine înțelege altfel paradoxul, păstreze-și, din partea mea, onoarea de a-l fi explicat, onoare pe care-a câștigat-o nevrând să se mulțumească doar înțelegându-l.

Se vede ușor (dacă ar fi totuși nevoie să demonstrăm ce înțelegem prin : „intelectul este scos din funcțiune“) că credința nu este o cunoaștere, orice cunoaștere fiind sau cunoașterea veșnicului, prin care temporalul [vremelnicul]

și istoricul sunt excluse ca indiferente – sau fiind pură cunoaștere istorică ; or, nici o cunoaștere nu poate avea ca obiect o asemenea absurditate : că veșnicul este istoricul. Dacă recunosc [aprob] învățătura lui Spinoza, atunci – în clipa în care o recunosc – nu Spinoza mă preocupă, ci învățătura lui ; în timp ce – altă dată – el mă poate preocupa istoricește ; pe discipol, pe de altă parte, credința lui în cel învățător îl face să fie veșnic preocupat de existența istorică a acestuia.

Dar dacă presupunem că lucrurile se prezintă așa cum am presupus (fără de care ne-am întoarce, desigur, la socratism), că învățătorul acela îi dă tot el învățăcelului și condiția[118], atunci obiectul credinței devine nu *învățătura* ci *învățătorul* ; or tocmai în aceasta constă și socratismul, că învățăcelul, fiind el însuși adevărul și având condiția, își poate repudia învățătorul ; tocmai în aceasta constă și arta și eroismul socratic de a ajutora oamenii să poată face așa ceva. Învățătorul trebuie deci să susțină credința neclintit. Pentru a putea da condiția, învățătorul trebuie însă să fie zeul, iar pentru a-l pune pe învățăcel în posesia acesteia, el trebuie să fie om. Această contradicție este, încă o dată, obiectul credinței, precum și paradoxul, clipa. Că zeul i-ar fi dat omului, odată pentru totdeauna, condiția – este veșnica presupunere socratică, ce nu se ciocnește de timp dușmănoasă, dar care este incomensurabilă față de determinări vremelnicie [temporale]. Contradicția este însă că el primește condiția în clipă, și că aceasta, fiind o condiție a înțelegerii adevărului veșnic, este *eo ipso* veșnica condiție. Dacă lucrurile nu stau în felul acesta, rămânem tot la aducerea aminte socratică.

Se vede ușor (dacă ar fi totuși nevoie să demonstrăm, și care este și consecința faptului că intelectul este scos din funcțiune) că credința nu este un act de voință ; întreaga voință omenească fiind eficace numai în limitele condiției. Dacă, pr n urmare, am curajul de-a o voi, voi înțelege atunci socratismul, adică mă voi înțelege pe mine însumi deoarece eu, din punct de vedere socratic, sunt în

holbează năuc la el să nu-și închipuie că asta ar face din el discipol, doar fiindcă se simte el năuc și fiindcă poate strânge și pe alții în jurul lui, care să rămână năuci și ei de povestea lui. Dacă zeul nu i-ar fi dat el însuși și condiția, învățăcelul ar fi știut de la început situația cu zeul, chiar fără să fi știut că știa ; or lucrul acesta nu este ceva socratic, ci ceva infinit inferior.

Discipolului nu-i este însă indiferentă înfățișarea exterioară (nu detaliile acesteia). Ea fiind cea pe care a privit-o și pipăit-o cu mâinile sale [I Ioan 1, 1] ; înfățișarea aceasta însă nu este nici chiar atât de importantă încât să-i curmeze credința ; chiar să i se întâmple să-l vadă într-o zi pe învățător pe stradă fără să-l recunoască imediat, ba chiar să meargă împreună cu el o bucată de drum, fără să-și dea seama cine era acesta. Zeul i-a dat însă discipolului condiția să vadă, ochiul credinței el i l-a deschis. Să-i vezi însă această înfățișare exterioară era un lucru înspăimântător : să te-nsoțești cu el ca și cu unul din noi, iar în orice clipă în care n-ai credința să vezi doar înfățișarea de slugă... Când discipolului îi moare învățătorul, memoria atunci îi poate readuce înfățișarea-n minte. Or el nu din cauza aceasta crede, ci pentru că primise condiția de la învățător, de aceea – în imaginea fidelă a amintirii – el îl vede din nou pe zeu. Așa și discipolul, care știe că fără de condiție n-ar fi văzut nimic, deoarece înțelesese de la început că tocmai el era neadevărul.

Bine, dar atunci credința este la fel de paradoxală ca paradoxul? Cât se poate de just ; cum altfel să-și aibă obiectul în paradox și să fie fericită în relația-i cu acesta? Credința este ea însăși o minune, iar tot ce se aplică la paradox se aplică și la credință. În cadrul acestei minuni însă, toate se comportă, din nou, socratic, ceea ce face ca minunea să nu fie suspendată niciodată, condiția veșnică fiind, prin urmare, dată în timp. Totul se comportă socratic, deoarece relația dintre un contemporan și un alt contemporan, în cazul că ambii sunt credincioși, este cât se

poate de socratică, nici unul nedatorând nimic celuilalt, dar amândoi, zeului – totul.

* *
*

S-ar putea să zică cineva: „bine, dar atunci contemporanul n-are absolut nici un avantaj fiind contemporan; și totuși pare firesc, dacă presupunem ce ai presupus și tu despre apariția zeului, să socotim neamul contemporan ferice de a-l fi văzut și auzit". – „Zău că-mi pare firesc, atât de firesc încât – zic eu – trebuie că și neamul acela tot ferice să se fi socotit și el; să presupunem deci că-i așa, altminteri el n-ar fi ferice, iar lăudându-l exprimăm doar faptul că, în aceeași situație, dar acționând într-alt fel, cineva ar fi putut deveni ferice. Iar dacă lucrurile stau așa și chibzuim mai bine, sigur atunci că și lauda ar putea fi cu totul diferită; ca până la urmă să devină – știu eu? – cât se poate de ambiguă. Să zicem, cum citim prin cronici de demult, că un împărat își sărbătorea nunta opt zile-n șir cu cânt și veselie cum nu se pomenise vreodată. Până și aerul ce-l respirai era aromat de mirodenii, iar urechea se desfăta în zvon neîncetat de cânt și strună tremurată; toate doar ca să mărească plăcerea bucatelor scumpe întinse din belșug. Zi și noapte, căci, în strălucirea faclelor, noaptea ca ziua se făcea, iar pe regină – la lumina zilei sau a faclelor s-o fi văzut – mai minunată și mai mlădie era ca orice pământeancă. Și totul era fermecat, minunat – precum a dorinței celei mai îndrăznețe, încă mai îndrăzneață împlinire. Hai să zicem că acestea s-au întâmplat și că noi trebuie să ne mulțumim cu povestirea, pe burta goală, a celor petrecute. Atunci, vorbind omenește, de ce să nu aducem laudă și să-i socotim fericiți pe contemporani? Pe contemporani, care va să zică, pe cei care-au privit, au auzit și prins cu mâinile, la ce bun altfel să mai fii contemporan? Măreția nunții împărătești și belșugul bucatelor erau la vederea și atingerea nemijlocită

a tuturor, iar dacă cineva a fost contemporan la propriu, el a văzut, iar inima-i s-a bucurat. Dar ia să fi fost un alt fel de măreție, ce nu era de văzut nemijlocit; la ce-ți mai folosește atunci să fii contemporan, dacă nu ești contemporan și cu măreția. Cum să-i zicem unui asemenea contemporan ferice, cum să aducem laudă ochilor și urechilor sale, când el numai contemporan nu este, nimic nu văzuse, nimic nu auzise de măreție, și nu din motiv că ar fi refuzat cineva să-i dea timp sau ocazie (înțelese în mod nemijlocit), ci din alt motiv, care-ar putea lipsi chiar dacă prezența lui ar fi fost favorizată în măsura cea mai mare de prilejul de a fi privit și auzit și chiar dacă (înțeles nemijlocit) el n-ar fi irosit prilejul. Ce vrea însă să zică că poți fi contemporan fără să fii contemporan, deci că poți fi contemporan și cu toate acestea, deși folosindu-te de acest avantaj (în sens nemijlocit), să fii totuși necontemporan? Ce altceva să vrea să zică decât că nimeni nu poate fi contemporan direct cu un asemenea învățător și eveniment, și că deci adevăratul contemporan nu este adevăratul contemporan în virtutea contemporaneității nemijlocite, ci în virtutea altui lucru. Prin urmare: în ciuda contemporaneității, contemporanul poate fi necontemporan; adevăratul contemporan este adevărat nu în virtutea contemporaneității nemijlocite, *ergo*, necontemporanul (înțeles nemijlocit) trebuie să poată fi și el contemporan prin același „alt" lucru prin care contemporanul devine adevăratul contemporan. Necontemporanul însă (în sens nemijlocit) este deci cel din generația mai târzie, iar cel din generația mai târzie ar putea fi, prin urmare, adevăratul contemporan. Asta să însemne să fii contemporan și ăsta să fie contemporanul pe care-l lăudăm – cel care poate zice: «eu am mâncat și am băut în fața ochilor lui, iar el, învățătorul, pe ulițele noastre dădea învățătură. L-am văzut ades, doar un om de rând, de obârșie sărmană, puțini *[Enkelte]* păreau să fi găsit ceva grozav la el, ce-au găsit la el – nu-mi dau seama, iar dacă vine vorba să fii contemporan cu el, contemporan am fost și eu, orice s-ar zice». Sau, asta să

însemne oare a fi contemporan, acesta să fie contemporanul – căruia zeul i-ar fi zis (dacă l-ar fi întâlnit odată, într-o altă viață, iar acesta ar fi vrut să facă apel la contemporaneitatea lui) : «Nu te știu». Adevărat că a fost așa, la fel de adevărat ca faptul că acel contemporan nu-l cunoscuse pe învățător, căci pe el numai acel credincios (deci nu contemporanul nemijlocit) îl poate cunoaște, care a primit condiția chiar de la învățător, tocmai de aceea-l și cunoștea, și de El era cunoscut"[119]. – „Stai o clipă ; dacă continui să vorbești în felul ăsta, nu mai apuc să scot nici o vorbă ; vorbești parcă ți-ai susține doctoratul, vorbești ca din carte, ba chiar, spre nenorocul tău, ca dintr-o carte anume. Iată că iarăși, cu sau fără știință, ai amestecat niște cuvinte care nu sunt nici ale tale, nici în gura altuia nu le-ai pus, dar sunt cunoscute tuturor, atâta doar că tu folosești *singularul* în loc de *plural*. Cuvintele biblice[120] (fiindcă cuvinte biblice sunt) sună cam așa : «noi am mâncat și am băut în fața Sa, și în ulițele noastre a dat învățătură – adevărat vă spun că nu știu [de unde sunteți]». Fie cum zici tu. Nu ți se pare însă prea de tot când, de aici, tragi concluzia că, răspunzând individului, «nu te știu», învățătorul trage concluzia că acesta nu-i fusese contemporan lui și nu-l cunoscuse pe învățător? Dacă împăratul, despre care vorbești, ar răspunde cuiva care pretinde că ar fi fost contemporan cu minunata lui nuntă, «nu te cunosc», ar dovedi împăratul oare prin aceasta că celălalt nu i-ar fi fost contemporan?" – „Nicidecum n-ar dovedi împăratul așa ceva, ci ar dovedi, în cel mai bun caz, că era nebun ; și că, spre deosebire de Mitridate[121], nu se mulțumea să știe doar numele fiecărui soldat, ci voia să-și cunoască toți contemporanii, cunoașterea lui hotărând dacă insul îi fusese contemporan sau ba. Bineînțeles că împăratul putea fi cunoscut nemijlocit, motiv pentru care insul l-ar fi putut cunoaște pe împărat, chiar fără ca împăratul să-l fi cunoscut pe el ; dar învățătorul – despre care vorbim – nu era de cunoscut nemijlocit înainte de a fi acordat el însuși condiția. Iar cel ce primea condiția o primea tocmai de la

acesta, ceea ce înseamnă că învățătorul cela trebuie să-l fi cunoscut pe fiecare om care-l cunoștea pe el, și că insul îl poate cunoaște pe învățător numai dacă este cunoscut și el de către acesta. Așa-i, sau nu-i așa? Probabil că-ți dai imediat seama ce vreau să zic în felul ăsta? Dacă credinciosul este credincios și este cel care-l cunoaște pe zeu, primind condiția de la zeul însuși, precis la fel va trebui să primească condiția și cel din generația mai târzie, [tot] de la zeul însuși. N-o poate primi de mâna a doua fiindcă, dacă ar fi să fie așa, mâna a doua ar trebui să fie tocmai zeul, în care caz ce să mai vorbim de mâna a doua. Dacă însă cel din generația mai târzie primește condiția tocmai de la zeu, atunci el este contemporanul, adevăratul contemporan, ceea ce numai credinciosul este, și ceea ce este fiecare credincios." – „Cum să nu-mi dau seama? Acum, că aduseși vorba, întrezăresc deja și vastele consecințe, deși mă mir cum de nu mi s-a năzărit și mie așa ceva, ce n-aș da să fi fost eu acela care-a descoperit acestea." – „Și mai mult aș da însă să fi înțeles cum trebuie, ceea ce-mi dă mai mult de furcă decât cine-a fost descoperitorul. Există însă un lucru pe care nu l-am înțeles cum trebuie, ți-l voi arăta imediat, la prima ocazie, și mă bizui pe sprijinul tău – tu care-ai înțeles totul dintr-o dată. Iar dacă-mi permiți, vreau să-ți dau pe loc ceva, numit de juriști, un «duplicat» al celor dezvoltate și înțelese de mine până aici. La întocmirea acestui duplicat te rog să-ți aperi tu drepturile și să mi te opui, doarece te citez prin prezenta *sub poena*[112] *prœclusi et perpetui silentii*. Contemporaneitatea nemijlocită nu poate fi decât ocazia: a) Poate fi ocazia, pentru contemporan, ca acesta să dobândească o cunoștință istorică. În privința aceasta, contemporanul de la acea nuntă împărătească este mai norocos decât contemporanul învățătorului, celui din urmă oferindu-i-se ocazia să vadă numai înfățișarea de slugă și, în cel mai bun caz, vreo faptă ciudată de un fel sau altul, de care nu poate ști sigur (de frică să nu se facă de râs) dacă s-o admire sau să fie indignat, nevrând, bineînțeles, să-l facă pe învățător s-o

mai repete o dată; cum face un scamator ca să dea spectatorilor ocazia să-i priceapă trucul. b) Poate fi ocazia ca și contemporanul să se adâncească socratic în sine, prin care fapt contemporaneitatea sa – în comparație cu veșnicia ce-o descoperă-n sine – dispare ca un nimic. c) În ultimul rând (care este de fapt și presupunerea noastră, pentru a nu ne mai întoarce la socratism) devine, pentru contemporanul [privit] ca neadevăr, ocazia să primească condiția de la zeu, făcându-l să vadă măreția cu ochii credinței. Ferice de un asemenea contemporan! Un asemenea contemporan însă nu este martor ocular (în sens nemijlocit), ci este contemporan fiind – deoarece este credincios, în *autopsia*[123] credinței. În autopsia aceasta însă orice necontemporan (în sens nemijlocit) este, încă o dată, contemporanul. Iar dacă cineva din generația mai târzie, înduioșat poate de propria-i exaltare, dorește să fie contemporan (în sens nemijlocit), el se dovedește a fi un escroc, pe care – aidoma falsului Smerdes[124] – îl recunoști fiindcă n-are urechi (urechile credinței), deoarece urechile-i de măgar, cu care trage cu urechea „contemporanește" (în sens nemijlocit), sunt prea lungi ca să poată deveni contemporan. Cât despre cineva din generația mai târzie, care îndrugă vrute și nevrute despre cât de minunat e să fii contemporan (înțeles nemijlocit), abia așteptând s-o ia din loc, ducă-se atunci! Dar dacă te uiți după el îți vei da seama imediat, după mers și după calea luată, că nu spre groaza paradoxului se-ndreaptă, ci-n salt de maestru balerin se repede să ajungă din timp la cea nuntă împărătească. Și expediției sale chiar nume sfânt de-i dă, iar altora le predică de întovărășire – ca-n drumeție să i se alăture puhoi – el nu țara sfântă (înțeles nemijlocit) a descoperit-o, căci de găsit ea nu-i nici pe pământ și nici pe hartă; iară călătoria-i nu-i decât o glumă, cum te-ai juca să duci pe cineva cu zăhărelul la ușa babei Cloanța. Deși, nici zi nici noapte, nu-și îngăduie odihnă, și mai iute aleargă decât armăsarul – și decât trage omul o minciună – el aleargă... creanga, asta face. Ca păsărarul ce, neștiindu-și meseria, aleargă

după pasăre cu creanga-i unsă cu clei ; or, după pasărea ce nu ți se așază singură pe cracă, chiar să alergi cu cracă încleiată după ea, alergi doar creanga. – Într-o singură privință m-aș lăsa ispitit să socotesc contemporanul (în sens nemijlocit) ca mai ferice decât cel din generația mai târzie. Dacă am presupune că, între evenimentul acela și viața celui din generația mai târzie s-ar scurge veacuri, în care lumea să fi adunat atât de multă vorbă prostească, încât zvonurile neadevărate și încurcate cu care contemporanul (în sens nemijlocit) avea de furcă, să nu fi făcut nici pe departe atât de dificilă posibilitatea raportării *lui* juste [la eveniment, comparativ cu situația celui de mai târziu] ; cu atât mai mult cu cât – după toate probabilitățile omenești – ecoul veacurilor, întocmai ecoului dintr-o singură biserică de-a noastră, voia nu numai să bage vorbărie-n crez, ci să facă din crez vorbărie ; ceea ce sigur nu i s-ar fi putut întâmpla primei generații, când credința trebuie să se fi fost arătat în toată originalitatea și primordialitatea ei, fiind – prin contrast – ușor de deosebit de orice altceva."

INTERLUDIU[125]

Este trecutul mai necesar decât viitorul?
sau:
Posibilul, devenind realitate, devine el, în felul acesta, mai necesar decât fusese?

* *
*

Iubit cititor! Presupunem acum că cel învăţător s-a arătat, că este mort şi îngropat şi că trece deci un timp între Capitolul IV şi V. Cum se petrece şi-ntr-o comedie, unde între două acte se intercalează un interval de câţiva ani. Pentru a sugera această dispariţie a timpului, orchestra este pusă să interpreteze o simfonie sau altceva de genul acesta, dându-ne astfel o preocupare şi scurtând timpul (umplându-ni-l). La fel m-am gândit şi eu să „umplu" acest interval de timp chibzuind la întrebarea propusă. Lungimea acestui interval o vei hotărî tu însuţi, iar dacă-ţi convine, vom presupune, şi serios şi în glumă, c-au trecut exact o mie opt sute patruzeci şi trei de ani. Îţi dai seama că – de dragul iluziei – va trebui s-o iau cu binişorul, fiindcă rareori ni se face o favoare de o mie opt sute patruzeci şi trei de ani; ceea ce iată că mă pune într-o situaţie penibilă, contrară celei în care se află filozofii noştri, cărora timpul nu le permite altceva decât să-l pomenească tangenţial; situaţie penibilă, contrară aceleia

în care se află istoricii pe care nu materia îi lasă la ananghie, ci timpul. Dacă găsești acum că sunt cam prolix, repetând aceleași lucruri „despre aceleași lucruri"[126], fii te rog atent și ia seama că o fac doar de dragul iluziei, pentru care-mi vei ierta prolixitatea, pe care ți-o vei explica satisfăcător și cu totul altul într-alt fel, decât presupunând că mi-am permis să fiu de părere că acest caz îți cere, chiar ție, să deliberezi, suspectându-te că (în privința asta) nu te-ai fi înțeles singur cum trebuia. Deși nu m-am îndoit nicicând că ai înțeles foarte bine, fiind de acord cu filozofia cea mai nouă[127], care – asemenea timpurilor celor mai noi – pare a fi straniu de distrată, confundând punerea în faptă cu... titlul, denumirea ; or, ce poate fi mai minunat, mai minunat de măreț, decât titulatura [denumirea] de : „filozofia cea mai nouă" și „timpurile cele mai noi"?

* *
*

§ 1

Devenire

În ce fel se schimbă lucrul care devine [ia naștere] ; ori care să fie schimbarea devenirii (*κίνησις*) [*kinesis*, gr.[128]]. Orice altă schimbare (*ἀλλοίωσις*) [*alloisis*, gr.[129]] presupune că lucrul care suferă schimbarea există, chiar dacă schimbarea este cea de a înceta să mai existe. Altfel stau lucrurile cu devenirea ; căci dacă lucrul în devenire nu rămâne neschimbat în-sine în decursul schimbării devenirii, atunci lucrul în devenire nu este *acest* lucru în devenire, ci altul, iar întrebarea ne duce la o *μετάβασις εἰς ἀλλὸ γένος* [*metabasis eis allo genos*, gr.[130], tranziție de la un gen la altul] deoarece, în cazul de mai sus, cel care pune întrebarea, fie vede, o dată cu schimbarea devenirii, o altă schimbare – care îi încurcă întrebarea, fie se înșală în

privința lucrului în devenire, devenind astfel incapabil să mai întrebe. Iar un plan care se schimbă el însuși [a cărui natură se transformă] în decursul devenirii, nu mai este același ca planul care devine ; și dimpotrivă, dacă devine, fără să se schimbe, care mai este atunci schimbarea devenirii? Schimbarea aceasta nu are loc în [afectează] esență, ci în existență, fiind de la „a nu fi“ la „a fi“. Însă, neexistența [*Ikke-Vœren*, *dan.* = neființa] aceasta, pe care lucrul în devenire o abandonează, va trebui totuși să existe [fie] ; altminteri „lucrul-în-devenire“ nu ar rămâne neschimbat în decursul devenirii – decât dacă nu ar fi existat defel. Prin asta schimbarea devenirii devine din nou, însă tot dintr-alt motiv, absolut diferită de orice altă schimbare, nemaifiind defel schimbare ; deoarece orice fel de schimbare a presupus întotdeauna un Ceva. O asemenea existență însă, care totuși este ne-existență, e tocmai Posibilitatea. Iar o existență care este existență este, desigur, existența reală sau realitatea ; iar schimbarea devenirii e tranziția [trecerea] de la posibilitate la realitate[131].

Poate necesarul deveni? Devenirea este o schimbare, însă necesarul nu poate fi schimbat nicicum, deoarece se raportează întotdeauna sie însuși, raportându-se lui însuși în același fel. Orice devenire este o *suferință*, or necesarul nu poate suferi, nu poate suferi suferința realității – care este următoarea : că posibilul (nu doar posibilul care este exclus, ci și cel ce este presupus), în clipa în care devine real, se dovedește a fi nimic ; deoarece, prin realitate, posibilitatea este *nimicită* [anihilată]. Tot ceea-ce-devine dovedește, tocmai prin devenire, că nu este necesar ; deoarece singurul lucru care nu poate deveni este necesarul, întrucât necesarul *este*.

Nu-i atunci necesitatea unitatea posibilității și a realității[132]? – Ce înseamnă asta? Posibilitatea și realitatea sunt diferite nu în esență, ci în existență ; cum să se poată crea din această diferență o unitate care să fie necesitate, dar care nu este o caracteristică a existenței, ci o caracteristică a esenței, esența necesarului fiind de „a fi“. Păi în cazul

acesta posibilitatea și realitatea devenind necesitate, devin o absolut altă esență, care nu [mai] este o schimbare. Devenind necesitate, sau necesarul, ele vor deveni și singurele care exclud devenirea, ceea ce este pe cât de imposibil pe atât de contradictoriu. (Propoziția aristotelică[133] „este posibil" „este posibil să nu" „nu este posibil". – Iar *Învățătura despre propoziții false și adevărate* (Epicur)[134] nu face decât să ne încurce intervenind aici – reflectând asupra esenței, nu a existenței – motiv pentru care, pe calea aceasta, nu ajungem nicăieri în privința determinării viitorului.)

Necesitatea este de sine stătătoare ; nimic nedevenind necesarmente, la fel de puțin cum nici necesitatea nu devine și cum nimic nu devine necesar pentru că devine. Nimic nu există din cauză că este necesar, necesarul există însă pentru că este necesar, sau pentru că necesarul „este". Realul nu este mai necesar decât posibilul, deoarece necesarul este absolut deosebit de amândouă. (Învățătura lui Aristotel[135] despre cele două specii ale posibilului raportate la necesar. Greșeala lui constă în a începe cu propoziția : „tot ce este necesar, este posibil". Pentru a evita să enunțe cumva contrariul, ba chiar contradictoriul – despre necesar – își vine în ajutor creând două specii de posibil, în loc de a observa că prima lui propoziție este incorectă, deoarece nu putem afirma [predica] posibilul despre necesar).

Schimbarea devenirii este realitatea, tranziția are loc prin libertate. Nici o devenire nu este necesară ; nici înain e de-a deveni, fiindcă atunci n-ar putea deveni ; nici după ce a devenit, fiindcă atunci înseamnă că n-a devenit.

Orice devenire are loc în libertate, nu din necesitate[136] ; nimic (din ceea ce devine) nu ia naștere dintr-un motiv [rațiune][137] ; dar totul dintr-o cauză. Orice cauză sfârșește într-o cauză ce acționează liber[138] [contingentă]. Iluzia cauzelor intermediare este că devenirea pare necesară ; adevărul despre ele este că, ele însele devenind, indică definitiv înapoi, către o cauză a liberei acțiuni. De îndată

ce reflectăm definitiv asupra devenirii, nici chiar consecința legii naturii nu explică vreo necesitate a devenirii. La fel și expresiile libertății, îndată ce nu ne lăsăm amăgiți de expresiile ei, ci reflectăm asupra devenirii ei.

§ 2

Istoricul

Tot ceea ce a devenit este *eo ipso* istoric; căci chiar dacă – istoric – nu putem afirma [predica] nimic despre aceasta, predicatul decisiv al istoriei poate fi totuși afirmat; [cum] că a devenit. Lucrul a cărui devenire este devenirea simultană (*Nebeneinander* [unul lângă altul], spațiul)[139] nu are nici o altă istorie în afara acesteia. Chiar în felul acesta *(en masse)* privită – făcând abstracție de ceea ce o considerație, mai spirituală și mai specială, numește istoria naturii – natura are istorie.

Istoricul este însă trecutul (deoarece prezentul la granița[140] *[Confiniet]* cu viitorul n-a devenit încă istoric); cum să poți atunci spune că natura, deși nemijlocit prezentă, de față, ar fi istorică, fără a te gândi, în cazul acesta, la acea considerație „mai spirituală"[141]? Dificultatea provine din faptul că, în sensul de timp[142], natura este mult prea abstractă pentru a fi dialectică (în sensul strict al cuvântului). Aceasta este imperfecțiunea naturii, de a nu avea istorie în alt sens, iar perfecțiunea ei este de-a avea totuși o umbră din aceasta (prin faptul că a devenit, care este trecutul; că există, prezentul), în timp ce perfecțiunea veșniciei este de a nu avea istorie, fiind singura care există, fără să aibă însă absolut nici o istorie.

Și totuși devenirea poate conține în sine o dedublare, care va să zică: o posibilitate de a deveni în cadrul propriei deveniri. În aceasta constă istoricul, în sensul strict al cuvântului, care este dialectic în sens de timp. Devenirea, aici împărtășită și de devenirea naturii, e o posibilitate, o

posibilitate care pentru natură constituie întreaga ei realitate. Trebuie să susținem ferm întotdeauna, că această devenire istorică propriu-zisă are loc în cadrul unei deveniri. Devenirea istorică „mai specială“ este generată prin intermediul unei cauze ce acționează relativ liber[143], care, la rândul ei, trimite la o cauză ce acționează absolut liber [eficientă].

§ 3

Trecutul

Ce-a fost, a fost și nu mai poate fi făcut la loc, adică nu mai poate fi schimbat (Chrysippos, stoicul – Diodoros, megaritul[144]). Acesta să fie caracterul neschimbător [imuabilitatea] al necesității? Neschimbarea trecutului este pricinuită de o schimbare, de schimbarea devenirii. O asemenea neschimbare nu exclude însă orice fel de schimbare, aceasta nefiind exclusă. Orice schimbare fiind, vezi bine, (dialectică în sens de timp) exclusă, doar dacă este exclusă în fiecare clipă. Dacă vrem să considerăm trecutul drept necesar, o putem face doar uitând că a devenit ; de ce să fie însă nevoie să fim atât de uituci?

Ce-a fost, a fost, așa cum a fost – și este deci de neschimbat ; neschimbarea aceasta – să fie ea oare cea a necesității? Imuabilitatea trecutului înseamnă că adevăratul ei „Astfel“ *[Saaledes]* nu poate deveni altul ; să rezulte oare din aceasta că și posibilul ei „Cum“, în ce fel, *[Hvorledes]* n-ar fi putut deveni altul? Imuabilitatea necesarului este însă tocmai de a se raporta întotdeauna la sine ; raportându-se însă lui însuși mereu în același mod, [aceasta] exclude orice schimbare ; nu se mulțumește cu imuabilitatea trecutului – care, după cum am arătat, este dialectică nu numai față de o schimbare anterioară, din care și rezultă – ci trebuie să fie dialectică și în sensul unei

schimbări superioare, care o anulează. (Ca, de pildă, a celui ce, pocăindu-se, vrea să anuleze o *realitate*.)

Viitorul nu a avut încă loc, dar nu *din acest motiv* este el mai puțin necesar decât trecutul, iar trecutul n-a devenit [nici el] necesar prin faptul de a fi avut loc ci dimpotrivă, având loc a dovedit tocmai că nu era necesar. Iar dacă trecutul ar fi devenit necesar, asta nu ne-ar îndreptăți să tragem concluzia contrară în privința viitorului ; dimpotrivă, de aici ar rezulta tocmai că și viitorul era necesar. Dacă necesitatea ar putea interveni [măcar] într-un singur punct, atunci n-ar mai putea fi vorba de trecut și viitor. A vrea să prezici (profețești) viitorul și a vrea să înțelegi necesitatea trecutului este unul și același lucru, doar moda face ca unei generații unul să i se pară mai plauzibil decât celălalt. Sigur că și trecutul a devenit ; devenirea este schimbarea realității datorită libertății. Dacă trecutul ar fi devenit necesar, el n-ar mai ține de libertate, va să zică, n-ar mai aparține aceleia prin care devenise. În acest caz libertatea ar fi la ananghie, ar fi și de râs și de plâns, făcându-se atunci vinovată de ceva care nu era de domeniul ei, pricinuind ceea ce înghițise necesitatea ; libertatea însăși devenind [astfel] o iluzie, aidoma și devenirea ; libertatea ar deveni deci o vrăjitorie, devenirea – o alarmă falsă*[145].

* Generația profetizantă disprețuiește trecutul, nu vrea să audă de mărturia scriptelor ; iar generației preocupate de înțelegerea necesității trecutului nu-i face plăcere să fie întrebată de viitor. Comportarea amândurora este cât se poate de consecventă ; în caz contrar, fiecare în parte ar fi putut avea ocazia să-și dea seama de cât de prostește se comportaseră. Metoda absolută, care este invenția lui Hegel, este deja un caz dificil în logică, chiar o tautologie strălucită care-a slujit superstiției științifice servind-o cu multe semne și fapte minunate. În științele istorice[146] ea este o idee fixă, iar faptul că metoda începe prin a deveni imediat concretă – istoria fiind, nu-i așa, tocmai concretizarea ideii – i-a dat lui Hegel ocazia să etaleze o rară erudiție, o rară putere de-a da formă materiei în care, datorită lui, a pătruns mișcare „suficientă". A mai ocazionat însă și distragerea minții învățăcelului făcându-l – probabil tocmai din respect și admirație față de China și Persia, gânditorii Evului Mediu, filozofii Greciei, cele patru monarhii istorico-mondiale (o descoperire ce nu i-a scăpat lui Geert Westphaler și care-a pus în mișcare și gurile multor geert-wespthalerieni hegelieni târzii)[147] – să uite să verifice dacă și concluzia finală, de la

§ 4

Conceperea [înțelegerea] trecutului

Natura, ca determinare a spațiului, există numai nemijlocit. Ceea ce este dialectic în sens de timp conține o dedublare, făcând ca, după ce a fost prezent, să poată persista drept [ceva] trecut. Istoricul propriu-zis este mereu trecutul (ceea ce a trecut; dacă cu ani, sau cu zile în urmă, nu contează) având, ca trecut, realitatea; deoarece este cert și infailibil că a avut loc. Or, tocmai faptul că a avut loc constituie și incertitudinea sa, care va împiedica mereu înțelegerea să considere trecutul ca pe ceva ce ar fi fost așa de-o veșnicie. Numai prin/în această contradicție de certitudine și incertitudine, care este *discrimen*[149] [semn distinctiv] al devenirii și deci și al trecutului – este de înțeles trecutul; înțelegându-l altfel [ar însemna că] concepția s-ar înțelege greșit atât pe sine (că este o concepție, o părere) cât și obiectul ei (că un asemenea lucru a putut ajunge un obiect al concepției). Orice concepție, părere, despre trecut, care vrea să-l înțeleagă temeinic construindu-l, nu face decât să se înșele temeinic asupra lui. (La prima vedere, o teorie a manifestării[150], în loc de una a construcției, pare tentantă, doar pentru ca – în momentul

capătul fermecatei peregrinări, dovedea lucrul ce ne fusese promis ferm la început, care era tocmai cazul principal, pe care nici măreția întregii lumi nu l-ar fi putut înlocui, singurul lucru ce ne-ar fi putut răsplăti pentru tensiunea deplasată în care fusesem ținuți – justețea metodei. De ce oare să devenim imediat concreți, de ce să începem să experimentăm imediat *in concreto?* Nu s-ar fi putut răspunde oare la această întrebare cu laconicitatea glacială a abstracțiunii, ce nu folosește nici mijloace de amuzament și nici scamatorii? Ce vrea să zică că ideea devine concretă, ce este devenirea, cum ne raportăm celor-ce-devin ș. a. m. d.; la fel cum și-n logică s-ar fi putut deja răspunde[148] la „ce va să zică tranziția" înainte de-a te apuca să scrii trei volume unde să demonstrezi tranziția în cazul determinărilor categoriale, dând superstiția gata, făcând atât de suspectă poziția celor ce cu plăcere i-ar fi datorat atât de mult spiritului superior, mulțumindu-i pentru tot ce-i datorau, fără să poată totuși uita de lucrul, pe care până și Hegel trebuie să-l fi socotit drept caz principal.

următor – să ne trezim din nou cu construcția secundară și manifestarea necesară.) Trecutul nu este necesar fiindcă a devenit ; n-a devenit necesar prin a deveni (o contradicție), cu atât mai puțin devine el necesar datorită concepției cuiva. (Distanța în timp face simțul spiritului să se înșele, după cum distanța în spațiu duce la iluzie senzorială. Contemporanul nu vede necesitatea devenirii, când însă între observator și devenire sunt sute de ani, [abia] atunci vede și el necesitatea, aidoma celui care, de la distanță, vede pătratul rotund.) Dacă trecutul ar fi să devină necesar fiindcă este conceput așa, atunci trecutul ar câștiga ce-a pierdut concepția, deoarece atunci ar concepe [înțelege] altceva, care este o părere/concepere greșită. Dacă lucrul conceput se schimbă [suferă schimbare] în concepție, concepția se transformă în neînțelegere. Cunoașterea prezentului nu-i dă acestuia nici o necesitate, preștiința [previziunea] viitorului nu-i imprimă acestuia nici o necesitate (Boețiu)[151], cunoașterea trecutului nu-i dă acestuia nici o necesitate ; nici o concepție și nici o cunoaștere neavând nimic de unde să dea.

Motiv pentru care, cel care concepe trecutul, *Historico-philosophicus*, este un profet de-a îndărătelea (Daub)[152]. Că este profet înseamnă tocmai că la baza certitudinii trecutului zace acea incertitudine, care este exact aceeași ca aceea a viitorului, acea posibilitate (Leibniz[153] – lumile posibile) din care-ar fi imposibil *să rezulte* în mod necesar, *nam necessarium se ipso prius sit, necesse est* [este necesar ca necesarul să se preceadă pe sine]. Istoriograful rămâne deci în trecut, mișcat de patimă, deci de sentimentul pătimaș al devenirii, adică admirația[154]. Dacă filozoful nu admiră chiar nimic (cum ar și putea să-i vină să admire o construcție necesară, dacă nu printr-un nou fel de contradicție), atunci el *eo ipso* n-are a face cu istoricul ; căci pretutindeni unde avem devenirea (care sigur că se află în trecut), incertitudinea devenirii celei mai certe (cea a devenirii) se exprimă doar în această pasiune demnă și necesară filozofului (Platon – Aristotel)[155]. Chiar dacă

devenitul [ceea ce a devenit] este lucrul cel mai cert, chiar dacă admirația și-ar da anticipat consimțământul, zicând că, să nu fi avut loc, ar fi trebuit inventată (Baader)[156], chiar să vrea să mintă despre necesitatea devenirii [lucrului devenit] și să se prostească pe sine, patima admirației tot se auto-contrazice, chiar și atunci. – Atât cuvântul, cât și conceptul de metodă[157], dovedesc deja suficient că progresul de care poate fi vorba aici este unul teleologic; dar în orice progres de genul acesta există în orice clipă o pauză (în care admirația se află *in pausa*[158] așteptând devenirea), care este cea a devenirii și posibilității, tocmai pentru că τελος [scopul] se află în afară. Iar dacă numai o cale este posibilă, atunci τελος nu se află în afară, ci tocmai în progres[ul însuși], ba chiar îndărătul acestuia, ca în cazul progresului imanenței[159].

Asta în ceea ce privește conceperea [înțelegerea] trecutului. Că cunoașterea trecutului este dată, este ceva care se presupune în prealabil; cum ne putem însuși așa ceva? Istoricul nu poate fi perceput nemijlocit, el conținând în sine *înșelăciunea* devenirii. Impresia nemijlocită a unui fenomen natural sau a unui eveniment nu este impresia istoricului; deoarece *devenirea* nu poate fi percepută nemijlocit, doar prezența [poate fi]. Prezența istoricului conține însă (în sine) devenirea, altfel n-ar mai fi prezența istoricului.

Percepția nemijlocită și cunoașterea nemijlocită nu pot amăgi. Ceea ce dovedește deja că istoricul nu poate deveni obiectul acestora, istoricul având în sine tocmai acel caracter înșelător, iluzoriu, al devenirii. În raport de nemijlocit, devenirea este de fapt [un fel de] înșelătorie, ce face ca până și lucrul cel mai sigur să fie făcut îndoielnic. Încât, când cel ce percepe vede o stea, în clipa în care vrea să devină conștient că aceasta a devenit, steaua devine pentru el îndoielnică. Ca și cum reflexiunea i-ar răpi simțului steaua. Este limpede că tot așa trebuie format și organul istoricului, trebuind să conțină ceva analog, anulând astfel, în certitudinea sa, neîncetat incertitudinea corespunzătoare

incertitudinii devenirii – care este una dublă ; „nimic-nicia" neființei și posibilitatea „nimic-ită", care este în același timp și nimic-irea [anihilarea] oricărei alte posibilități. Tocmai de o asemenea natură este și credința ; căci în certitudinea credinței, incertitudinea este neîncetat prezentă ca anulată, care [incertitudine] corespunde – în orice sens – celei a devenirii. Credința deci crede [în] ceea ce nu vede ; nu crede că steaua există, fiindcă se vede, dar crede că steaua a devenit. Același lucru se aplică și-n cazul unui eveniment. Lucrul întâmplat poate fi recunoscut imediat, nemijlocit ; dar că s-a întâmplat, nu se cunoaște deloc ; chiar să aibă loc, cum s-ar zice, sub nasul nostru. [Caracterul înșelător al celor întâmplate constă în faptul că s-au întâmplat, unde tranziția se face de la nimic, de la neexistență [neființă] și de la mulțimea „cum"-urilor [modalităților] posibile. Percepția [senzorială] și cunoașterea nemijlocită nici n-au habar de nesiguranța cu care credința își abordează obiectul, dar nici de certitudinea care se desprinde din incertitudine.]

[Percepția și cunoașterea nemijlocită nu pot amăgi. Este important să înțelegem lucrul acesta pentru a înțelege îndoiala și, prin intermediul ei, pentru a reașeza credința pe locu-i [cuvenit]. Oricât de ciudat ni s-ar părea, ideea aceasta stă la baza scepticismului grec.] Ceea ce, totuși, nu-i chiar atât de greu de înțeles, sau de înțeles lumina pe care o aruncă asupra credinței ; asta în caz că nu suntem dezorientați cu totul de îndoiala universală hegeliană, împotriva căreia mai bine să nu predicăm ; ce hegelienii spun despre ea, e mai degrabă de natură a înlesni o oarecare îndoială [dubiu] în privința măsurii în care s-ar fi îndoit ei cu adevărat de ceva. Scepticismul grec era rezervat (*ἐποχή*)[160] [suspendarea judecății, *epoche*] ; ei [scepticii] nu se îndoiau în virtutea cunoașterii, ci în virtutea voinței (*μετριοπαθεῖν* – a refuza să aprobe)[161]. Din aceasta deci rezultă că îndoiala poate fi suspendată numai prin libertate, printr-un act de voință, lucru pe care l-ar înțelege orice sceptic grec, deoarece se înțelesese pe sine ; el

nu și-ar suspenda însă scepticismul, tocmai pentru că el *voia* să se îndoiască. Treaba lui, să nu-i punem însă în seamă prostia de-a fi fost de părere că cel ce se îndoiește o face din necesitate și că, ce-i și mai prostesc dacă ar fi așa – că îndoiala ar putea fi atunci suspendată. Scepticul grec[162] nu neagă corectitudinea simțurilor și a cunoașterii nemijlocite, ci zice că „rătăcirea“ are cu totul un alt motiv – că s-ar trage de la concluzia pe care o trag. Iar dacă m-aș putea lipsi de a trage mereu concluzii, nu m-aș înșela niciodată. Iar dacă, de exemplu, de la distanță simțul îmi arată un obiect rotund, care de aproape se vede pătrat, sau dacă-mi arată un baston care-n apă este frânt, deși când îl scot este tot drept, atunci nu simțul m-a amăg t ; sunt amăgit abia când trag o concluzie în privința bastonului și-a acelui obiect. De aceea se menține scepticul mereu *in suspenso*[163], starea aceasta fiind tocmai cea pe care și-o *voia*. Faptul că scepticismul grec a fost numit *φιλοσοφία ζητητική ἀπορηθική σκεπτική* [*filosofia zetetike*[164], *aporetike, skeptike* – filozofie care cercetează, dubitează, analizează], predicatele acestea nu exprimau caracteristica scepticismului grec, care s-a folosit de cunoaștere întotdeauna numai pentru a proteja structura mintală a gândirii, care era și lucrul principal, și nu pentru a exprima rezultatul negativ al cunoașterii *θετικῶς*[165] [*thetikos, gr.* – pozitiv, necondiționat] ; pentru a nu fi (sur)prins trăgând o concluzie. Pentru ei lucrul principal era felul de-a gândi [starea mintală]. (*τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία*) [Scepticii spun că scopul reprezintă o reținere, punere în paranteză, care aduce cu sine, ca pe-o umbră, liniștea.] Diogenes Laertios, lib. IX, § 107.1* – Contrar

---

* Atât Platon cât și Aristotel[166] insistă asupra faptului că percepția nemijlocită și cunoașterea nemijlocită nu pot amăgi. Cartesius[167], mai târziu, spune întocmai scepticilor greci că „rătăcirea“ (eroarea) se trage de la voința ce se pripește să tragă concluzii. Care lucru aruncă lumină și asupra credinței care, odată ce a decis să creadă, riscă să fi fost o „rătăcire“, și totuși ea vrea să creadă. Altfel n-ar mai crede nimeni niciodată ; a nu vrea să-ți asumi riscul, e ca și cum ai vrea să fii sigur că știi înota, înainte de-a fi intrat în apă.

acestora, se vede ușor cum credința nu este o cunoaștere, ci un act de libertate, o expresie a voinței. Ea crede în devenire, anulându-și propria incertitudine – corespunzătoare „nimic-niciei“ neființei ; crede în „astfelul“ devenirii [devenire ca stare], anulând-și deci posibilul „cum“ [modalitate] al devenirii ; aceasta fără a nega posibilitatea unui alt „astfel“ ; astfelul a ceea ce a devenit fiind totuși cel mai cert pentru credință.

În măsura în care lucrul care devine istoric prin credință, iar – ca istoric – devine obiectul credinței (unul corespunzând celuilalt), există nemijlocit și este conceput [înțeles] nemijlocit, el nu ne amăgește. Contemporanul să vadă deci cu ochii și aibă bine grijă de concluzie. El nu poate ști, nemijlocit, că acesta a devenit ; nici necesarmente nu poate ști cum că a devenit, de vreme ce prima expresie a devenirii este tocmai întreruperea continuității. În clipa în care credința crede că a devenit, că s-a întâmplat, ea face ca „întâmplatul“ și „devenitul“ să fie îndoielnice în devenire, iar ca „astfel“-ul ei să fie îndoielnic în „cum“-ul posibil al devenirii. Concluzia credinței nu este o concluzie [ceva concludent, *Slutning*] ci o decizie *[Beslutning]*, de aceea este exclusă și îndoiala. Când concluzia credinței este : aceasta există, *ergo* a devenit [s-a născut], ne-ar putea părea o concluzie de la efect la cauză. Ceea ce nu este tocmai cazul, și, chiar să fi fost, să ne aducem aminte că concluzia cunoașterii este de la cauză la efect, sau mai bine-zis, de la motiv la consecință (Jacobi)[168]. Ceea ce nu este tocmai așa, deoarece eu nu pot simți sau ști nemijlocit că ceea ce simt sau știu nemijlocit este un efect ; deoarece, nemijlocit, acesta doar „este“, [atâta tot]. Că este un efect, asta-i părerea mea ; ca să afirm că ar fi un efect, ar fi trebuit să-l fi făcut îndoielnic deja în incertitudinea devenirii. Dacă credința decide însă așa, atunci îndoiala este suspendată ; în aceeași clipă sunt suspendate și echilibrul și indiferența îndoielii [dubiului], nu prin cunoaștere, ci prin voință. Care face ca, aproximativ[169], credința să fie cea mai disputabilă (deoarece incertitudinea îndoielii, care este puternică și de neînvins

prin faptul că are *înțeles îndoit – dis-putare* [părere dublă] sucombă în ea), și cea mai puțin disputabilă, în virtutea noii sale calități. Credința este contrarul îndoielii. Credința și îndoiala [dubiul] nu sunt două specii de cunoaștere care să poată fi definite una-n prelungirea celeilalte ; nefiind, nici una dintre ele, acte de cunoaștere, ele sunt pasiuni contrarii. Credință este [să ai] aplicație pentru devenire, iar îndoiala [dubiul] este protest împotriva oricărei concluzii ce-ar vrea să treacă peste percepția nemijlocită și cunoașterea nemijlocită. Cel care se îndoiește nu neagă, de exemplu, propria-i existență, dar nici nu trage vreo concluzie fiindcă nu vrea să se înșele. Chiar dacă se folosește de dialectică pentru a face contrarul pururi la fel de plauzibil, el nu în virtutea ei își etalează scepticismul, ea fiind doar un fel de fortificație exterioară, o acomodare omenească. Pentru asta el nu are nici un rezultat, nici măcar unul negativ (care ar însemna să recunoască cunoașterea), ci, încrezându-se în voință, hotărește să se abțină și să se rețină *φιλοσοφία ἐφεκτική*[170] *[filosofia efektike]* de la a trage vreo concluzie.

Cel care nu este contemporan cu istoricul are, în loc de nemijlocirea percepției și a cunoașterii (care, oricum, nu pot concepe istoricul), mărturia contemporanilor, față de care are aceeași atitudine ca a contemporanului față de nemijlocire. Căci chiar dacă cele povestite în mărturie au suferit schimbări, nu se face să nu fie de acord cu ele, transformându-le în ceva istoric, fără [ca în felul acesta] să le transforme într-un lucru care, pentru el, este neistoric. Caracterul nemijlocit al mărturiei, faptul că mărturia este „acolo", este prezentul nemijlocit ; dar ceea ce prezentul are istoric este că a devenit ; iar ce trecutul are istoric este că, devenind, a fost un prezent. De îndată ce cel din generația mai târzie crede în trecut (nu în adevărul acestuia, acesta fiind un caz de cunoaștere care vizează esența nu existența ; dar crede că era ceva prezent, prin a fi devenit), iată-ne și cu nesiguranța devenirii ; iar nesi-

guranța aceasta a devenirii (nimic-nicia neființei – posibilul „cum" al adevăraților „astfel" [posibilele modalități ale adevăratelor facticități]) trebuie să fie la fel pentru el, ca pentru cel contemporan ; judecata lui trebuind să se afle *in suspenso*, precum cea a contemporanului. Nu i-a mai rămas nici nemijlocire și nici necesitatea devenirii, ci numai *„astfelul"* [facticitatea]-*devenirii*. Deci cel din generația mai târzie crede datorită [întemeindu-se pe] celor împărtășite de contemporani, doar în sensul în care și contemporanul ar crede datorită percepției nemijlocite și cunoașterii. Contemporanul nu poate însă crede grație acestora și, prin urmare, nici cel din generația mai târzie nu o poate face grație [încrezându-se în] mărturiei[171].

* *
*

Deci, trecutul nu devine necesar nici o clipă, fiind la fel de puțin necesar atunci când devenise, sau cât de puțin se dovedise a-i fi necesar contemporanului care credea, care deci credea că [trecutul] ar fi devenit ; aceasta deoarece credința și devenirea își corespund reciproc, ele având a face cu determinările anulate ale existenței : trecutul și viitorul ; cu prezentul având a face doar în măsura în care acesta este văzut din punctul de vedere al determinării anulate a existenței, drept cel care a devenit ; necesitatea, pe de altă parte, are a face cu esența, așa încât menirea esenței este tocmai de a exclude devenirea. Posibilitatea din care a rezultat posibilul, care a devenit realul, însoțește întotdeauna devenitul [ceea ce a devenit] rămânând în trecut, chiar să se fi scurs milenii între ele. De îndată ce cel din generația mai târzie repetă că acesta a devenit (lucru pe care îl face crezând în el), el repetă posibilitatea acestuia, indiferent dacă aici poate, sau nu poate, fi vorba de reprezentări mai specifice ale acestei posibilități.

SUPLIMENT

Aplicaţie

Cele spuse aici se referă la istoricul direct, a cărui contradicţie fiind doar cea de a fi devenit, a cărui contradicţie* este doar cea a devenirii ; să nu ne amăgim cumva că ar fi mai uşor de înţeles că un lucru a devenit, după ce a devenit, decât înainte de a fi devenit ; cine-i de această părere tot n-a înţeles că acesta a devenit ; el neavând [bazându-se pe altceva] decât nemijlocirea percepţiei şi cunoaşterii prezentului, care nu cuprinde şi devenirea.

Să revenim însă la fantezia noastră poetică[174] şi la presupunerea noastră cum că zeul *a fost*. În privinţa istoricului direct se adevereşte că acesta nu poate deveni istoric nici pentru percepţia nemijlocită, nici pentru cunoaştere ; la fel de puţin pentru contemporan cât şi pentru cel din generaţia mai târzie. Acel fapt istoric (conţinutul fanteziei noastre poetice) îşi are însă propria natură, el nefiind un fapt direct istoric, ci un fapt care se

* Cuvântul de contradicţie, nu trebuie luat aici în sensul volatil care-i intrase în cap lui Hegel şi pe care-l băgase şi-n căpăţâna altora şi şi-n cel al contradicţiei – că ar fi avut puterea să producă ceva[172]. Atât timp cât nimic nu a devenit, contradicţia nu este decât nevoia de a admira, *nisus*[173] [străduinţă, efort] al acesteia, nu *nisus* al devenirii ; odată ce un lucru a devenit, contradicţia este din nou prezentă, ca *nisus* al admiraţiei, în patima ce reproduce devenirea.

bazează pe o auto-contradicție[175], suficient pentru a dovedi că între contemporanul nemijlocit și cel de mai târziu nu există nici o deosebire; deoarece, vizavi de o auto-contradicție și de riscul de a consimți la ea, contemporaneitatea nemijlocită nu constituie nici un fel de avantaj. El este totuși un fapt istoric, dar numai pentru credință. Credința fiind luată aici, în primul rând, în sens direct și general – ca privind relația față de istoric; ca mai apoi credința să trebuiască fi luată în sens cât se poate de eminent[176], sens în care acest cuvânt poate figura numai o singură dată, vreau să zic, de mai multe ori, dar numai într-o (singură) relație. În sens veșnic, noi nu *credem* că zeul există, chiar dacă presupunem că există. Acesta este un mod greșit de exprimare. Socrate nu credea că zeul există. El ajunsese la cele știute despre zeu, prin intermediul aducerii aminte, existența zeului nefiind pentru el nicidecum ceva istoric[177]. Chiar să fi fost cunoașterea sa socratică a divinului foarte imperfectă (comparată cu a aceluia care, potrivit presupunerii noastre, primise condiția chiar de la zeu), lucrul acesta nu ne privește aici; deoarece credința nu are a face cu esența, ci cu existența; iar ipoteza că zeul există îl definește pe acesta veșnic, nu istoric. Istoric este faptul că zeul *a devenit* (pentru contemporan) și că a fost ceva prezent prin faptul că *a devenit* (pentru cel din generația mai târzie). Or tocmai în aceasta constă și contradicția. (Conform celor anterioare) nimeni nu poate deveni contemporan, la modul nemijlocit, cu acest fapt istoric; care este însă obiectul credinței, deoarece are a face cu devenirea. Aici chestiunea nu este cea a adevărului credinței, ci dacă vrem să consimțim că zeul a devenit, prin care esența veșnică a zeului este flexionată[178] în determinările dialectice ale devenirii.

Așa stau deci lucrurile cu acel fapt istoric; acesta nu are nici contemporan nemijlocit, fiind istoric la puterea întâi (credința în înțeles obișnuit) și nici contemporan nemijlocit la puterea a doua nu are, deoarece se bazează pe-o contradicție (credința în înțeles eminent). Dar această ultimă asemănare [de a nu avea nici un fel de contemporan

nemijlocit, direct], dintre cei cât se poate de deosebiți [neasemănători] din punct de vedere temporal, înghite [anihilează] deosebirea privind prima relație [credința în sens obișnuit] față de cei deosebiți temporal [cum că orice fel de contemporaneitate este ceva mijlocit]. Ori de câte ori credinciosul permite acestui fapt să devină obiect al credinței, permițându-i să fie – pentru el – istoric, el repetă determinările dialectice ale devenirii. Chiar mii de ani să fi trecut, iar acel fapt să fi avut cine știe ce consecințe, așa ceva nu-l face mai necesar (iar, la modul definitiv, consecințele devin chiar ele doar relativ necesare, ele întemeindu-se pe acea cauză a liberei acțiuni [liber eficientă] asta ca să nu mai zicem și lucrul care-ar fi cel mai pe dos : că [faptul) ar fi trebuit să devină necesar datorită consecințelor ; consecințele fiind, de obicei, cele care se întemeiază pe altceva și nu servind ele ca temei. Chiar să fi văzut contemporanul, sau înaintașul lui, fel și fel de pregătiri, să fi fost avertizat de el, să fi văzut simptome ale acestuia – faptul cela rămâne la fel de nenecesar, atunci când a devenit ; deci este la fel de puțin necesar ca viitor, pe cât de puțin este necesar ca trecut.

CAPITOLUL V

Discipolul de mâna a doua

„Iubit cititor! Deoarece, conform presupunerii noastre, de la discipolul contemporan și până la această discuție s-au scurs o mie opt sute patruzeci și trei de ani, ne putem simți îndreptățiți să întrebăm [și] de un discipol de mâna a doua ; circumstanță ce, bineînțeles, trebuie să se fi repetat des. Întrebarea pare deci imperioasă, așijderi și deziderатele ei, cerând să i se explice dificultățile ce ar putea parveni în caz că *discipolul* de mâna a doua ar trebui definit prin asemuire și deosebire față de contemporan. Indiferent însă de acestea, n-ar trebui să cugetăm întâi și noi asupra întrebării, să fie chiar cu adevărat la fel de justă pe cât ne este la îndemână? Căci dacă s-ar dovedi că întrebarea este nejustă, sau că întrebând în felul ăsta nu faci decât pe nebunul, înseamnă atunci că n-ai nici un drept să-l acuzi tu de nebunie pe cel care a avut bunul simț să nu-ți poată răspunde : or atunci dificultățile par, nu-i așa, înlăturate?" – „Fără îndoială ; iar dacă nu poți întreba, răspunsul nu te va jena, dificultatea devenind în felul ăsta deosebit de ușoară." – „Să nu conchidem însă așa ceva ; ce-ar fi să zicem că dificultatea constă în a ne face să ne dăm seama că nu putem întreba în felul acesta? Probabil că ți-ai dat deja seama ; probabil că asta-i vrut să zici în ultima noastră discuție (Cap. IV) : că în timp ce tu mă înțeleseseși atât pe mine cât și toate consecințele spuselor mele, eu nu apucasem încă să mă înțeleg cum trebuia?" – „Nici vorbă

să fi vrut să spun așa ceva, nu vreau nici să spun că întrebarea n-ar fi fost imperioasă, cu atât mai puțin cu cât ea, la rândul ei, conține numaidecât o nouă întrebare : dacă nu există cumva vreo deosebire între mulțimea [tuturor] celor cuprinși în categoria de: «discipol de mâna a doua»; cu alte cuvinte, e just oare să împărțim o perioadă de timp atât de uriașă în două părți atât de inegale : contemporanul – cel din generația mai târzie." – „Aha, deci vrei să spui că ar putea fi vorba și de un discipol de mâna a 5-a, a 7-a ș.a.m.d.? Dacă, doar ca să mă iau după tine, ar fi vorba de așa ceva, ar rezulta de aici cumva că discuția despre toate aceste deosebiri (în caz că nu s-ar contrazice singură) nu ar trebui să poată fi rezumată la : Unu, contra categoriei de : discipol contemporan? Frumos ar fi ca și discuția să se comporte la fel ca tine? Să fie atât de simplă la minte, încât să facă ce-ai fost atât de șiret să faci, să transforme întrebarea despre discipolul de mâna a doua, într-o întrebare cu totul alta, și să-ți dea prilej ca, în loc să-mi aprobi sau dezaprobi propunerea, să mă prostești cu o altă întrebare? Cum însă, bănuiesc, nu dorești să continui această discuție, de teamă să nu degenereze în sofistică și ciondăneală, am s-o întrerup eu. Din dezvoltarea pe care am de gând să ți-o prezint îți vei da însă seama că am ținut cont de schimbul nostru de cuvinte."

§1

Discipolul de mâna a doua în deosebirea-i față de sine însuși

Deci nu vom reflecta aici asupra relației discipolului secundar față de cel contemporan, deosebirea la care vom reflecta este însă de așa fel, încât păstrează asemănarea deosebirilor reciproce față de un Altul ; deosebirea

[*Forskjellighed* = ne-asemănarea], care este deosebită doar de sine, rămânând deci în cadrul asemănării *[Lighed]* cu/ față de sine. Motiv pentru care, nu doar din întâmplare întrerupem acolo unde ne convine, deosebirea relativă de aici nefiind vreun sorit[179], din care calitatea (când este cuprinsă în cadrul calității determinate) să trebuiască să apară așa la o *coup de mains* [bătaie din palme]. Un sorit apare numai când faptul de-a fi contemporan este făcut dialectic, în sensul greșit al cuvântului ; arătând, de pildă cum – într-un sens – nu exista nici un contemporan, deoarece nimeni n-ar fi putut fi contemporan cu toate momentele ; sau întrebând, în momentul când contemporaneitatea sfârșea și necontemporaneitatea începea, dacă n-o fi existând cumva vreun confiniu [*confinium*, lat. = punct de frontieră] unde să te poți tocmi, despre care intelectul precupeț să poată zice că : într-o anumită măsură ș.a.m.d., ș.a.m.d. Orice asemenea profunzime neomenească nu duce la nimic, deși în zilele noastre ar putea fi considerată drept veritabil speculativă, disprețuitul de sofism – naiba știe cum de s-a întâmplat – devenind secretul mizerabil al veritabilei speculații, iar lucrul pe care antichitatea îl socotea, într-o anumită măsură, drept negativ (parodica toleranță ce mediază totul fără meschinărie), a devenit pozitivul, în timp ce lucrul pe care antichitatea îl numea pozitiv, patima distincției, a devenit o neghiobie.

Contrastele ies în relief cel mai bine când sunt puse față-n față, de aceea alegem și noi aici prima generație de discipoli secundari, și ultima (cea care mărginește acel *spatium* dat, de o mie opt sute patruzeci și trei de ani), exprimându-ne pe atât de concis pe cât posibil ; de vreme ce nu vorbim istoricește ci algebric[180], nedorind să amuzăm sau să fermecăm pe cineva cu scamatoriile diversității. Și ne vom aduce mereu aminte ca, în cadrul deosebirii, să păstrăm asemănarea *[Lighed]* comună din deosebirea *[Forskjel*lighed*]* față de contemporan (abia în paragraful următor vom vedea mai îndeaproape că, în esență,

întrebarea privind discipolul de mâna a doua este o întrebare eronată), având grijă să nu permitem deosebirii să ia asemenea proporții, încât să deranjeze totul.

a

Prima generație de discipoli secundari

Ei bine, aceasta are (relativ) avantajul de a fi mai apropiată de certitudinea nemijlocită, fiindu-i mai aproape să obțină o mărturie exactă și de încredere a celor trecute, de la oameni care pot fi verificați, în fel și chip, că sunt oameni de încredere. Certitudinea aceasta nemijlocită am calculat-o deja în Capitolul IV. A fi mai apropiat de ceva este bineînțeles doar o iluzie ; oricine care nu este îndeajuns de apropiat de certitudinea nemijlocită (încât să fie cert nemijlocit) fiind absolut îndepărtat de ea. Vom ține, cu toate astea, cont de această deosebire relativă (avută de prima generație de discipoli secundari, în raport cu cei de mai târziu) – cât de mult să zicem că face/prețuiește? Socoteala o putem face doar raportată la avantajul contemporanului ; or, avantajul acestuia (certitudinea nemijlocită în sens strict) s-a arătat a fi ambiguu (*anceps*[181] = primejdios) încă din Cap. IV, lucru pe care-l vom dezvolta mai departe în paragraful următor. – Sau, ia să fi trăit, în generația cea mai apropiată, un om la care puterea tiranului să se fi îmbinat cu patima tiranului ; și să i se fi năzărit să nu-l preocupe altceva decât stabilirea adevărului asupra acestui punct ; l-ar face așa ceva să fie discipol? Să zicem c-ar fi pus mâna pe toți martorii [la eveniment] care mai erau în viață și pe cei mai apropiați lor ; punând să fie interogați fiecare-n parte, cât se poate de temeinic ; întemnițându-i, precum pe cei 70 de tălmaci[182],

înfometându-i spre a-i sili să spună adevărul, punându-i, dibaci, să se confrunte unul pe altul, doar să se asigure, cu orice mijloc, de o mărturie de încredere – l-ar ajuta această mărturie oare să fie discipolul? N-ar zâmbi, mai degrabă – zeul – de felu-i de-a voi să-și însușească cu sila lucrul pe care nici banul nu-l poate cumpăra, și nici cu sila nu-l poți lua? Chiar să fie faptul, de care vorbim, un simplu fapt istoric, el [tiranul] ar da de multe greutăți dacă ar vrea să facă să se potrivească absolut toate nimicurile ; ceea ce trebuie să fi însemnat grozav de mult pentru el, căci patima credinței, adică acea patimă care este la fel de intensă precum credința, a luat-o în direcția greșită, [orientându-se] către ceva numai istoric. Se știe că oamenii cei mai cinstiți și mai adevărați, cum devin obiect al unui tratament inchizitorial sau al vreunei idei fixe a vreunui inchizitor, cum se încurcă în contradicții, capacitatea de a nu se încurca în propriile-i minciuni fiindu-i dată numai răufăcătorului inveterat și datorându-se agerimii sale, ascuțită de-o conștiință încărcată. Dar să facem abstracție de aceasta, faptul – pe care-l discutăm – fiind un simplu fapt istoric, la ce i-au ajutat toate acestea? Chiar să fi reușit să-și procure o mărturie complicată, care să se potrivească literă de literă și ceas de ceas ; fără îndoială că el tot s-ar înșela. Ba tocmai faptul că certitudinea lui era mai mare decât a însuși contemporanului care văzuse și auzise (el trebuind să-și fi dat ușor seama că, uneori, nu văzuse, că uneori văzuse sau auzise greșit), căruia trebuia să i se amintească mereu că el nu îl văzuse sau auzise pe zeu nemijlocit, ci văzuse doar un om cu înfățișare umilă, zicând despre sine că ar fi fost zeul ; cu alte cuvinte, trebuind să i se amintească mereu că faptul acela se întemeia pe-o contradicție. La ce i-ar mai sluji atunci, acelui om, faptul că mărturia-i era de încredere? Da, i-ar sluji din punct de vedere istoric, dar altfel nu ; căci tot ce se spune despre minunăția pământească a zeului (el fiind, nu-i așa, sub înfățișarea de slugă – de om simplu, ca

unul dintre noi – doar obiectul ofensei), despre divinitatea sa nemijlocită (divinitatea nefiind o determinare nemijlocită, învăţătorul trebuind, în primul rând, să dezvolte la învăţăcel cea mai profundă autoreflexiune, conştiinţa păcatului – drept condiţie a înţelegerii), despre minunăţia nemijlocită a faptei sale (deoarece minunea nu *este* nemijlocită, ea fiind [existând] doar pentru credinţă, după cum cel ce nu crede, nici minunea n-o vede), toate acestea nu sunt decât, aici ca pretutindeni, vorbe alandála şi o încercare de-a duce cugetarea cu zăhărelul.

Generaţia aceasta are avantajul relativ de-a fi mai apropiată, mai aproape de epicentrul acelui fapt. Zguduitura şi vibraţiile acestuia duc la deşteptarea atenţiei. Semnificaţia unei asemenea atenţii (care poate deveni şi ofensă) am stabilit-o deja în Cap. IV. Haideţi să zicem că a fi mai aproape de el este (în raport de generaţiile mai târzii) un avantaj, avantaj doar în raport cu avantajul, îndoielnic, al contemporanului. Avantajul este cât se poate de dialectic, întocmai atenţiei. Avantajul este că devii atent, fie că eşti ofensat[211], fie că ai crede. Aceasta deoarece atenţia nu părtineşte nicidecum credinţa ; rezultând, ca şi cum, din credinţă, ca o simplă consecinţă a atenţiei. Avantajul este de-a încerca o stare [trăire], în care decizia[183] (a)pare mai clară. Ceea ce este un avantaj, singurul avantaj însemnat, cu atât mai mult cu cât el este ceva înfricoşător, nicidecum vreo comoditate indolentă. Dacă faptul acela[184], datorită nesimţirii crase, n-ar fi degenerat niciodată în pălăvrăgeală omenească, fiecare generaţie şi-ar dovedi indignarea *[opvise Forargelse]*[211] în aceeaşi măsură ca prima ; căci nici un fel de nemijlocire nu te apropie mai mult de acel fapt. Oricât ai fi fost tu educat pentru un asemenea fapt, tot degeaba. Ba un asemenea educator, chiar el bine versat în alde astea, tocmai te-ar ajuta să ieşi un palavragiu bine dresat, a cărui minte habar să n-aibă de ofensă şi nici credinţă să nu găzduiască.

b

Ultima generație

Aceasta se află departe de zguduitură, dar se bizuie pe consecințe, având dovada probabilității rezultatului având nemijlocit la îndemână consecințele cu care faptul acela trebuie să fi îmbrățișat totul, având, destul de apropiată, acea dovadă a probabilității, de la care însă nu există nici o tranziție nemijlocită la credință, deoarece, după cum s-a arătat, credința nu părtinește nicidecum probabilitatea – lucru care, dacă l-am spune despre credință, ar fi o calomnie*. Dacă însă faptul acela ar fi

*Însăși ideea (oricum ar fi ea înțeleasă mai îndeaproape *in concreto*) de-a vrea să asociezi o dovadă a probabilității cu improbabilul (ca să dovedim ce? că este probabil? păi asta ar însemna că și conceptul a fost schimbat; sau, ca să dovedim ce? că este improbabil? a te folosi de probabilitate pentru așa ceva, este însă o contradicție) este, dacă o luăm în serios, atât de neroadă, încât ar trebui să considerăm că e imposibil să-i treacă cuiva prin minte; ca glumă însă, ca farsă, ar fi, după părerea mea, din cale afară de nostimă; folosită, taman cu tâlcul ăsta, e tare amuzantă. – Cineva, un om nobil, vrea să servească omenirii o dovadă a probabilității, pentru a o ajuta să pătrundă în improbabil. Lucru care-i reușește din cale-afară de bine; iar el, mișcat, primește felicitări și mulțumiri nu numai de la demnitarii pricepuți să prețuiască dovada, ci și de la comunitate – dar, vai, nobilul nostru n-a făcut decât să rateze totul! – Sau, un om are o convingere; substanța acestei convingeri este nerezonabilul, improbabilul. Același om este deosebit de vanitos. Iată ce facem. Îl facem, cât se poate de calmi și de prietenește, să-și dea convingerea-n vileag. Nebănuind nimic, el și-o prezintă incisiv. Cum termină, ne aruncăm asupra lui în mod cât se poate de iritant pentru vanitatea lui. El începe să fie jenat și se rușinează „pentru a fi presupus nerezonabilul". În loc să ne răspundă foarte liniștit: „Pardon stimate domn, dar sunteți un caraghios; ...nerezonabil este și rămâne, în ciuda tuturor obiecțiunilor – la care am cugetat mai grozav decât oricine care ar încerca să vină să mi le prezinte – chiar să fi ales improbabilul", și încearcă să-mi prezinte o dovadă a probabilității. La care noi îi venim în ajutor, ne lăsăm biruți și încheiem cam în felul acesta: „Aha, abia acuma-mi dau seama că acesta-i lucrul cel mai probabil dintre toate". Îl îmbrățișăm, iar dacă vrem să ducem farsa și mai departe, îl sărutăm și-i mulțumim *ob meliorem informationem* [= pentru mai buna informare]; la despărțire îl mai privim o dată în ochii săi romantici și ne despărțim de el ca prieten și frate de cruce pe viață și moarte, ca de sufletul unui seamăn pe care l-am înțeles de-a pururi. – O asemenea farsă este îndreptățită, fiindcă dacă n-ar fi fost el vanitos, aș fi rămas eu ca tembelul în fața seriozității cinstite a convingerii sale... Ceea ce Epicur[185] zice despre raportul insului față de moarte (chiar dacă observația lui nu-i decât o foarte slabă consolare) este valabil și în ce privește raportul dintre probabilitate și improbabilitate: când eu sunt, ea (moartea) nu este, iar când ea (moartea) este, nu sunt eu.

venit pe lume ca paradox absolut, nu i-ar fi cu nimic de folos celui de mai târziu, fiind, în veci și pururea, doar consecințe ale unui paradox, cu excepția cazului în care dorim să presupunem că consecințele (care sunt, nu-i așa, derivate ale faptului) ar dobândi efectul retroactiv de-a recrea paradoxul, ceea ce ar fi la fel de plauzibil ca un fiu care ar dobândi puterea retroactivă de a-și recrea tatăl. Chiar dacă gândim la consecință pur logic, deci sub forma imanenței, adevărul rămâne totuși că ea [consecința] este definibilă doar ca identică și omogenă cu cauza ; dar fără să putem zice că ar avea puterea de-a transforma, metamorfoza. A avea consecințele sub nas este deci un avantaj la fel de îndoielnic ca și a avea certitudinea nemijlocită, iar cel care ia consecințele la modul nemijlocit se înșală, întocmai aceluia care confundă certitudinea nemijlocită cu credința.

Avantajul consecințelor este, aparent, că faptul respectiv trebuie *naturalizat*[186] încetul cu încetul. În care caz (deci, dacă așa ceva este de conceput) generația mai târzie este de-a dreptul avantajată, față de cea contemporană (iar omul care poate vorbi de consecință în acest sens, aiurând totuși despre fericirea de-a fi contemporan cu faptul acela, mare nerod trebuie să fie), putând să-și însușească acel fapt cât se poate de degajată, fără să sesizeze deloc acea ambiguitate a atenției, din care pot rezulta la fel de bine atât ofensa cât și credința. Or faptul acela nu respectă nici un fel de dresură, fiind prea mândru să-și dorească un discipol care să-l urmeze în virtutea întorsăturii fericite pe care-a luat-o cazul ; refuză să fie „naturalizat" prin protecția vreunui rege sau profesor ; el este și rămâne paradoxul la care nu se poate ajunge prin speculație. Faptul acela este [există] numai pentru credință. Desigur că credința poate ajunge o *a doua natură* a omului, cel căruia ea-i devine însă a doua natură trebuie să fi avut și o *primă* [natură] – de vreme ce credința i-a devenit a doua[187]. Iar dacă faptul acela trebuie *naturalizat*, relația aceasta – față de individ – poate fi descrisă în felul următor : că individul se naște cu credința, deci cu a doua sa natură.

Dacă ar fi să ne-ncepem cercetarea în felul acesta, ar începe să jubileze toate aberațiile din lume deodată ; iar odată ce și-au dat drumul, nimeni nu le mai oprește. Bineînțeles că aceste aberații trebuie să fi fost inventate mergându-se mai departe [decât Socrate], concepția lui Socrate fiind într-adevăr bine intenționată – chiar dacă noi am abandonat-o pentru a descoperi cele proiectate mai înainte ; o asemenea aberație s-ar simți foarte lezată, pentru a nu fi ajuns mult mai departe decât socratismul. Până și metempsihoza are un înțeles, a te naște însă cu a doua-ți natură, o a doua natură care se referă la un fapt istoric dat în timp, este un adevărat *non plus ultra* de nebunie. În înțeles socratic, individul exista înainte de-a deveni [se naște] aducându-și aminte de sine ; aducerea aminte este deci pre-existența (nu amintirea pre-existenței) ; natura (singura, fiindcă aici nu-i vorba de o primă și de o a doua natură) este definită în continuitate cu ea însăși. Or aici totul este istoric și mergând înainte, iar a te naște cu credința este, la urma urmei, la fel de plauzibil ca a te naște de 24 de ani. Dac-am putea arăta într-adevăr un individ care să se fi născut cu credința, acesta ar fi o monstruozitate mai vrednică de văzut decât bărbierul din *Den Stundesløse*[188] [Omul aferat], care zice că s-ar fi născut în Neuen Buden ; chit că bărbierilor și celor aferați el trebuie să li se fi părut ființa cea mai scumpă și dragă, triumful suprem al speculației. – Sau, poate că individul s-o fi născând cu ambele naturi deodată, însă, luați vă rog seama, nu cu două naturi menite formării naturii omenești obișnuite, ci cu două naturi omenești întregi, dintre care una presupune intercalarea unui [fapt] istoric intermediar. În care caz toate cele proiectate în Cap.I sunt zăpăcite și ne trezim nu la socratism ci la o confuzie pe care nici chiar Socrate n-ar fi fost în stare s-o suprime. Deci o zăpăceală [către] înainte și care are mult în comun cu cea descoperită de către Apollonius din Tyana[189], către înapoi. Acesta, spre deosebire de Socrate, nu se mulțumea să se amintească drept fiind înainte de-a fi devenit (veșnicia și

continuitatea conștiinței constituind ideea și profunzimea gândirii socratice), ci se grăbea să ajungă mai departe, amintindu-și, vezi Doamne, cine fusese înainte de-a deveni el însuși. Iar dacă faptul acela a fost naturalizat, păi atunci nașterea este nu numai *nașterea* ci este și *re-nașterea*, încât cel ce n-a fost niciodată renaște – născându-se. –În viața individuală aceasta se exprimă în felul următor : că individul se naște cu credința ; la neam același lucru trebuie exprimat astfel : că neamul omenesc, după intervenția acestui fapt, a devenit cu totul altul ; dar că totuși este definit în continuitate cu primul. În care caz neamul ar trebui să adopte un nume nou, deoarece credința – cum am proiectat-o noi – n-are, vezi bine, nimic neomenesc (ca o naștere în sânul altei nașteri, re-nașterea), dar – să fi fost după mintea obiecției – ar deveni o monstruozitate de necrezut.

Avantajul consecinței este, și dintr-un alt motiv, un avantaj îndoielnic – în caz că nu este o simplă consecință al faptului pomenit. Haideți să calculăm avantajul consecinței la maximumul său absolut, [și anume] că faptul acela ar fi recreat total lumea, că ar fi pătruns [s-ar fi infiltrat] până și lucrul cel mai neînsemnat cu omniprezența sa – cum să poată avea loc așa ceva? Doar nu s-a întâmplat așa dintr-o lovitură, ci succesiv, cum adică succesiv? Bineînțeles datorită fenomenului că, la rândul ei, fiecare generație ajunge să se raporteze acelui fapt! Această categorie intermediară trebuie deci controlată, ca singurul mod de-a putea beneficia de întreaga forță a consecințelor să se facă printr-o conversiune [inferență imediată]. Or, o neînțelegere nu poate oare avea și ea consecințe ; un neadevăr, nu poate fi și el puternic? Oare nu tot așa s-a întâmplat cu fiecare generație? Dacă tuturor generațiilor le-ar veni din senin să încredințeze toată splendoarea consecințelor ultimei generații, atunci consecințele n-ar fi decât o neînțelegere. Oare n-a fost Veneția clădită pe mare, chiar dacă a fost clădită în așa fel încât, până la urmă, a venit și rândul unei generații, care nu și-a mai dat seama

de acest fapt; tristă neînțelegere, nu-i așa, ca această ultimă generație să se înșele până când au început să putrezească bârnele, iar orașul să se scufunde. Dar consecințele, care sunt clădite pe un paradox, sigur că și ele sunt – vorbind omenește – clădite pe abis, conținutul total al consecințelor fiindu-i încredințat insului, cu condiția că [tranzacția] se face în virtutea unui paradox, ce nu trebuie confundat cu un bun solid imobiliar, totul fiind, nu-i așa, doar ceva plutind în derivă.

c

Comparație

Nu vom urmări mai departe cele aici dezvoltate, ci vom lăsa la latitudinea fiecăruia să le studieze, să abordeze ideea revenind la ea din diferite direcții, să descopere cele mai ciudate cazuri de diferențe relative și de situații relative cum îl duce fantezia, iar apoi să facă socoteală. În felul acesta cantitatea este și ea limitată, trebuind să-și aibă spațiu-i disponibil nelimitat în interiorul [acestei limite] graniței. Cantitatea fiind varietatea vieții ce veșnic își țese covoru-i pestriț, asemeni Parcei torcătoare[190]; important este însă ca și ideea, asemeni celei de a doua Parce, să se îngrijească să taie firul, lucru care (vom renunța la imaginea noastră) ar trebui să-l facă ori de câte ori cantitatea vrea să formeze [constituie] calitatea.

Prima generație de discipoli secundari are avantajul că dificultatea este de față [prezentă]; deoarece, dacă tot trebuie oricum să-mi însușesc dificultatea, este întotdeauna un avantaj, o ușurare, ca însușirea să-mi fie făcută dificilă. Iar dacă ultimei generații, privind la prima și văzând-o aproape prăbușită sub povara groazei, i-ar veni să zică: „cine să-și fi închipuit așa ceva, toată tărășenia nu poate fi

atât de grea încât să n-o poţi lua de-o aripă şi să porneşti din loc cu ea". La care bineînţeles că s-ar găsi cineva care să-i răspundă : „Fii drăguţ şi ia-o matale la goană cu ea, nu uita însă să controlezi întâi dacă lucrul cu care ai luat-o la goană e într-adevăr cel în chestiune ; cine-a zis vreodat' că vorba-n vânt n-ar fi iute la picior?"

Ultima generaţie are avantajul uşurinţei, de îndată însă ce observă că această uşurinţă este tocmai situaţia precară ce dă naştere dificultăţii, această dificultate va corespunde dificultăţii groazei, iar groaza îl va înşfăca, şi pe el, la fel de primitiv ca pe prima generaţie de discipoli secundari.

§2

Chestiunea discipolului de mâna a doua

Înainte de-a trece la deliberarea propriu-zisă, vom face pe loc nişte observaţii, pentru orientare. a) Dacă faptul acela este considerat un simplu fapt istoric, atunci cel mai important este să fii contemporan, fiind tocmai avantajul faptului de a fi contemporan (cum indicasem mai îndeaproape şi în Cap. IV), sau de-a fi cât de aproape posibil, sau a putea fi sigur că te poţi încrede în spusele contemporanilor ş.a.m.d. Orice fapt istoric este doar un fapt relativ şi nimic mai mult, motiv pentru care este firesc ca timpul, puterea relativă, să nu decidă decât soarta relativă a oamenilor, în privinţa contemporaneităţii, atâta tot ; numai puerilitatea sau prostia îl pot supraaprecia făcându-l [ceva] absolut. b) Dacă faptul acela este un fapt veşnic, atunci el este la fel de apropiat oricărui timp ; dar, să luăm seama, nu în credinţă ; aceasta deoarece credinţa şi istoricul îşi corespund perfect, iar eu, folosindu-mă de acest cuvânt : „faptul", împrumutat din [vocabularul] istoric, n-am făcut

decât să mă „acomodez“ unui limbaj mai puțin corect. c) Dacă faptul acela este un fapt absolut, sau, pentru a-l defini și mai precis, dacă este așa cum l-am înfățișat, atunci [ideea] – că timpul poate divide relația oamenilor față de acesta, adică s-o dividă în mod decisiv – este contradictorie; întrucât lucrul esențial divizibil la timp este *eo ipso* nu absolutul, fiindcă de aici ar rezulta că absolutul ar fi el însuși un *casus*[191] în viață, un *status* în raport de altul, în vreme ce acesta, deși declinabil la toate *casibus* ale vieții este, totuși, mereu același și în relație permanentă față de altceva, [fiind] însă mereu *status absolutus*. Or, faptul absolut este totodată și istoric. Dacă nu suntem atenți la aceasta, atunci întreaga noastră discuție ipotetică este anihilată, deoarece atunci ar fi vorba doar de un fapt veșnic. Faptul absolut este un fapt istoric și, ca atare, obiectul credinței. Istoricitatea aceasta trebuie deci accentuată, nu ca s-o facem să devină absolut decisivă pentru indivizi, fiindcă atunci iată-ne [din nou] la a) (chiar dacă, astfel înțeleasă, ea ar fi o contradicție, deoarece un simplu fapt istoric nu este deloc un fapt absolut și n-are puterea vreunei decizii absolute); istoricul nu trebuie însă nici înlăturat, fiindcă atunci am avea doar un fapt veșnic. Așa cum, pentru contemporan, istoricul devine ocazia de a deveni discipol – primind, luați vă rugăm seama, condiția de la zeul însuși (altfel am vorbi socratic) – la fel și, pentru oricine din generațiile mai târzii, mărturia contemporanilor devine ocazia de-a deveni discipol – primind, luați vă rugăm seama, condiția de la zeul însuși.

S-o luăm deci de la început. Cel ce, prin condiție, devine discipol, primește condiția chiar de la zeu. Dacă lucrurile stau în felul acesta (or aceasta am dezvoltat-o deja în cele precedente, unde s-a arătat cum contemporaneitatea nemijlocită este doar ocazia deși, luați vă rugăm seama, nu în sensul că această condiție ar fi, pur și simplu, [prezentă] la cel căruia-i fusese ocazionată), ce ne facem atunci cu chestiunea discipolului de mâna a doua? Fiindcă cel care are, ce are, de la zeul însuși, o are, bineînțeles, de

la mâna întâi ; iar cel care n-o are de la zeul însuși, nu este discipol.

Haideți să presupunem că lucrurile stau altminteri ; că generația de discipoli contemporani ar fi primit condiția de la zeu, iar că generațiile următoare ar trebui să primească acum condiția de la acești contemporani ; care-ar fi atunci consecința? Să rămânem atenți și să nu permitem bizareriei istorice[192], ca printr-o nouă contradicție și spre o nouă zăpăceală – să ne distragă atenția lăcomindu-ne la mărturia celor contemporani, ca și cum de ea ar depinde totul (fiindcă odată înhămați la așa ceva nici nu mai terminăm babilonia). Nu, dacă contemporanul e cel care trebuie să-i dea celui din generația mai târzie și condiția, acesta [din urmă] îl va și crede. Primind deci condiția de la acesta, contemporanul devine obiectul credinței celui din generația mai târzie ; cel de la care insul primește condiția fiind, *eo ipso*, unul și același (cf. celor anterioare), obiectul credinței și zeul.

Ajunge *o* asemenea aberație pentru a speria și ideea de această presupunere. Pe de altă parte, dacă și cel din generația mai târzie primește condiția tot de la zeu, iată-ne atunci reîntorși la socratism, deși, luați vă rugăm seama, în cadrul diferitului total, la acel fapt [pomenit] și la relația insului (contemporan și cel din generația mai târzie) față de zeu. Pe de altă parte, o asemenea aberație ar fi inimaginabilă, cu excepția cazului în care am zice – despre faptul acela și despre relația insului față de zeu – că sunt inimaginabile. Presupunerea noastră ipotetică, a acelui fapt și a relației insului față de zeu, nu conține însă nici o contradicție ; gândirea putându-se preocupa de ele ca de lucrul cel mai bizar din lume. Acea consecință aberantă însă conține tocmai o contradicție care nu se mulțumește să statueze ceva neacceptabil, (care este și presupoziția noastră ipotetică), ci duce – în cadrul acestui lucru neacceptabil – la o contradicție ; cum că, pentru contemporan, zeul e zeu, dar cum că, pentru cel de-al treilea, contemporanul este zeu. Numai în felul acesta a mers proiectul nostru mai

departe decât cel al lui Socrate, noi așezând zeul în relație cu insul. Cine-ar îndrăzni să-i vină însă cu asemenea baliverne lui Socrate, că un om ar fi un zeu în relația sa față de alt om? Nu! Modul în care-un om se raportează altuia l-a înțeles Socrate cu un eroism care, doar să-l înțelegi, cere cutezanță. Principalul este însă să dobândești – în cadrul formației astfel presupuse – aceeași înțelegere, că un om, în cazul în care este credincios, nu datorează nimic altuia, dar zeului – totul. Că această înțelegere nu este ușoară și, mai ales, că nu-i ușor de păstrat (fiindcă s-o înțelegi, odată pentru totdeauna, fără să te gândești la obiecțiile concrete [ce s-ar putea ivi], adică, doar să-ți închipui c-ai înțeles, nu-i dificil), este fără dar și poate ; iar cel ce începe să se exerseze în această înțelegere se va surprinde adesea înțelegând greșit, iar dacă vrea să se antreneze și la discuții cu alții, să aibă grijă! Cine însă a înțeles-o, va înțelege la fel de bine că nu este și că nici nu poate fi vorba de un discipol de mâna a doua, deoarece credinciosul (el fiind singurul care este discipolul) are neîncetat *autopsia* [vede cu proprii ochi] credinței ; nevăzând-o cu ochii altora și văzând doar același lucru pe care-l vede orice credincios – cu ochii credinței.

Ce poate face atunci contemporanul pentru cel din generația mai târzie? a) Îi poate povesti celui de mai târziu că și el a crezut în acel fapt ; ceea ce, la urma urmelor, nu-i nici o noutate (ca dovadă că nu se dă nici un fel de contemporaneitate nemijlocită, iar faptul acela se bazează pe-o contradicție), ci este doar o ocazie. Deoarece când spun : cutare și cutare a avut loc, eu povestesc ceva la modul istoric ; dacă însă spun „cred și am crezut că cutare a avut loc *cu toate că pentru intelect aceasta este o nebunie*[193], *iar pentru inima omenească o ofensă*", în clipa aceea am făcut într-adevăr tot posibilul să împiedic pe altcineva să mi se definească în continuitate nemijlocită și să refuz plăcerea oricărei companii, oricine altceva trebuind [atunci] să se comporte în exact același fel [ca mine]. b) Sub forma aceasta

va putea el povesti conținutul faptului, care conținut este [menit] numai pentru credință, exact în același sens în care culorile sunt [menite] numai pentru văz, iar sunetul pentru auz. Sub forma aceasta o va putea face, sub orice altă formă n-ar face decât să vorbească în vânt, lăsând probabil la latitudinea celui din generația mai târzie să se definească în continuitatea vorbăriei.

În ce sens îl poate interesa, pe cel de mai târziu, credibilitatea contemporanului? Nu în sensul că acesta ar fi avut [sau nu] într-adevăr credința, așa cum se mărturisise. Lucrul acesta nu îl privește defel pe cel de mai târziu, nu-i este nici de folos, nici de ponos, la dobândirea propriei credințe. Numai cel ce și-a primit condiția chiar de la zeu (lucru ce corespunde pe deplin exigenței față de om, căruia i se cere să renunțe la intelect și care este, pe de altă parte, singura autoritate corespunzătoare credinței), numai el va crede. Cine vrea să creadă (adică, să-și închipuie că crede) doar fiindcă crezuseră [la fel] mulți oameni de treabă de la munte[194] (ce ziceau că-s de credință ; cine să te și poată controla mai mult de atâta? chiar să fi îndurat, să fi suportat și suferit cineva orice pentru credință, nimeni în afară de el nu poate ști mai mult despre sine decât ceea ce zice el, neadevărul putând ajunge, asta în ochii oamenilor, nu și-n cei ai zeului, taman la fel de departe ca adevărul) atunci el este un caraghios și, în esență, fie că crede în virtutea părerii sale și, probabil, și în virtutea vreunei opinii răspândite, privind credința oamenilor cumsecade – fie că crede în Münchhausen, nu-i decât un lucru întâmplător. Iar dacă ce-l interesează e credibilitatea contemporanului (caz care, cu siguranță, va trezi o senzație enormă și va prilejui scrierea multor volume, căci spoiala asta înșelătoare de serios, [îndeletnicirea] de-a delibera dacă cutare sau cutărică sunt vrednici de crezut, în loc să vadă fiecare dacă are el însuși credința, face casă bună cu indolența spiritului și cancanurile urbei europene), acest interes va viza atunci, fără doar și poate, caracterul istoric [al acesteia]. Care istoric? Acel istoric ce nu este doar obiect al credinței și

care nu poate fi comunicat de unul altuia, adică să i-l poată comunica în așa fel încât celălalt să-l și creadă comunicându-i-l sub forma crezului, el ar face tocmai tot ce-i stă în putință ca să-l împiedice pe celălalt să-l adopte nemijlocit. Dacă faptul despre care vorbim ar fi fost un simplu fapt istoric, exactitatea istoriografului ar fi fost de mare importanță. Ceea ce nu este cazul aici, credința neputând fi distilată nici chiar din detaliul cel mai fin. Faptul istoric, că zeul a avut înfățișare omenească, este lucrul principal ; restul detaliilor istorice nu sunt chiar atât de importante, cum ar fi fost dacă-n loc de zeu ar fi fost vorba de-un om. Juriștii spun că o crimă capitală „înghite" toate crimele mărunte – la fel și cu credința, absurditatea ei le înghite pe cele minore cu totul. Disensiuni, care altfel ar avea efect jenant, nu jenează aici și nu afectează cu nimic cazul. În schimb, contează mult dacă cineva vrea, din calcule meschine, să vândă crezul la licitație celui ce plătește cel mai mult ; atât de mult contează așa ceva, încât cel [în cauză] n-ar ajunge niciodată la credință. Chiar dacă generația contemporană nu ne-ar fi lăsat nimic altceva în afară de aceste cuvinte : „Noi am crezut că, în anul cutare și cutare, zeul s-a arătat cu chip de slugă sărmană, că a trăit printre noi și a dat învățătură, după care a murit" – ar fi mai mult decât de-ajuns. Neamul contemporan a făcut ce trebuia ; fiindcă pentru cel din generația mai târzie, acest mic anunț, această *nota bene* de istorie universală devine ocazie ; în timp ce, chiar mărturia cea mai pretențioasă nu va însemna în veci nimic, pentru cel din generația mai târzie.

Dacă am dori să exprimăm relația celui de mai târziu față de cel contemporan cât se poate de concis, fără ca, din cauza conciziei, să renunțăm la corectitudine – am putea spune : cel din generația mai târzie crede *datorită* (ocaziei dată de) mărturiei contemporanului, în virtutea condiției primite de el însuși de la zeu. – Mărturia contemporanului este, pentru cel de mai târziu, ocazia, așa cum contemporaneitatea nemijlocită este [ocazie] pentru cel

contemporan ; iar dacă mărturia este ceea ce trebuia să şi fie (mărturia credinciosului), ea va ocaziona exact aceeaşi ambiguitate a atenţiei pe care-a încercat-o el însuşi, prilejuită [ocazionată] de contemporaneitatea nemijlocită. Dacă mărturia nu este de felul ăsta, ea este *sau* a unui istoriograf, nefiind deci vorba de obiectul credinţei (asemeni scrierii unui istoriograf contemporan care, nefiind credincios, povesteşte doar de una, alta) *sau* a unui filozof, nefiind deci vorba de obiectul credinţei. Credinciosul, pe de altă parte, va transmite mărturia în aşa fel ca nimeni să n-o poată lua la modul nemijlocit ; deoarece cuvântul „eu cred“ (în ciuda intelectului şi-a darului meu de-a inventa) este un *aber* [dar] foarte ezitant.

Nu există discipol de mâna a doua. În esenţă primul şi ultimul sunt egali, atât doar că generaţia mai târzie îşi are ocazia în mărturia contemporanului, în vreme ce contemporanul şi-o are în contemporaneitatea-i nemijlocită nedatorând deci nimic nici unei generaţii. Contemporaneitatea aceasta nemijlocită este însă numai ocazia, lucru ce nu se poate exprima mai răspicat decât zicând că discipolul, dacă s-a înţeles pe sine, ar trebui să-i dorească tocmai sfârşitul, de îndată ce zeul a părăsit din nou pământul.

S-ar putea să zică cineva : „Ciudat, zău aşa, ţi-am citit până la capăt dizertaţia şi, efectiv, nu lipsit de un anumit interes şi bucuros să nu dau nici de şarade, nici de scriere cu simpatică. Dar tu, oricum te suceşti şi învârteşti, asemeni asistentului Saft care, ce face ce nu face, tot în cămară ajunge[195], amesteci întotdeauna câte-un cuvinţel care nu-i al tău şi care ne deranjează prin amintirea ce-o trezeşte. Ideea aceasta, că discipolului i-ar fi de folos plecarea zeului, se găseşte în Noul Testament, în Evanghelia după Ioan[196]. Deşi, c-ai făcut-o, că n-ai făcut-o dinadins, c-ai vrut, că n-ai vrut, să dai remarcii un anumit efect, imprimându-i această formă, după întorsătura cazului, s-ar părea oricum că avantajul contemporanului, pe care la început eram înclinat să-l socotesc foarte mare, a fost redus considerabil ; neputându-se pune întrebarea unui

discipol de mâna a doua, înseamnă, dacă vorbim amândoi daneză, că, în esență, toți [discipolii] sunt egali. Nu numai atât, în ultima ta remarcă, contemporaneitatea nemijlocită (privită drept avantaj) pare să devină ceva atât de îndoielnic, încât putem spune că, în cel mai bun caz, ar face bine să sfârșească. Ceea ce înseamnă că este o stare intermediară, care deși are însemnătate și nu poate fi lăsată pe dinafară fără, așa cum ai zice, a ne întoarce la socratism, pentru contemporan totuși nu are însemnătate absolută, el nefiind privat de esențial, prin faptul că ea sfârșește, ba ieșind – în felul ăsta – tocmai în câștig, chit că, [ea] să nu fi fost – el ar pierde totul și s-ar reîntoarce la socratism". „Bine le mai zici, îmi vine să-ți spun, dar nu-mi permite modestia; vorbești de parcă m-aș auzi pe mine." Chiar așa și este; contemporaneitatea nemijlocită nu este defel un avantaj hotărâtor, asta dacă chibzuim bine, nu suntem curioși, nu ne pripim, nu dorim – adică să fim dornici să sărim imediat, ca bărbierul din Grecia[197], să ne punem viața-n joc, pentru a fi primii care să povestească ciudățenia; dacă nu suntem atât de caraghioși încât să considerăm o asemenea moarte un martiriu. Contemporaneitatea nemijlocită este atât de departe de la a fi un avantaj, încât contemporanul chiar trebuie să-i dorească sfârșitul, ca să nu fie ispitit să alerge s-o vadă și s-o perceapă cu ochii-i simțitori și s-o audă cu urechea-i de pământean; când totul n-ar fi decât pradă de deranj și o tristă, ba chiar periculoasă, osteneală. Ceea ce, după cum ți-ai dat singur seama, își are locul într-o altă observație, unde întrebarea devine: „ce avantaj ar putea avea credinciosul contemporan, după ce-a devenit credincios, din contemporaneitatea sa?"– în timp ce aici era vorba numai despre măsura în care contemporaneitatea nemijlocită îți facilitează să devii credincios. Deci cel din generația mai târzie nu poate fi ispitit în felul ăsta, el neavând decât mărturia contemporanului care, în caz că este o mărturie, are forma prohibitivă a credinței[198]. Iată de ce, dacă cel din generația mai târzie se înțelege pe sine, va trebui să spere

ca mărturia contemporanului să nu fie prea pretențioasă și, înainte de toate, să nu umple atâtea cărți, de să acopere tot pământul. Există, în contemporaneitatea nemijlocită, o neliniște ce ia sfârșit numai când se spune : „S-a isprăvit[199], fără însă ca odihna să dea brânci istoricului să iasă din nou afară ; fiindcă atunci totul este iar socratic". – „În felul acesta, nu-i așa, egalitatea este stabilită, iar părțile învrăjbite sunt repuse în egalitate." – „Asta-i și părerea mea ; mai cugetă însă și la faptul că împăciuitorul este zeul însuși. S-ar preta el oare la o asemenea împăcare [numai] cu unii oameni ; împăcare care să facă deosebirea [dintre primii] față de toți ceilalți strigătoare la cer? Asta n-ar însemna decât să aducă vrajbă. De ce-ar lăsa zeul ca puterea timpului să hotărască pe cine să părtinească el ; nu ar fi mai demn din partea lui să facă împăcarea [concilierea] la fel de grea, pentru oricine, în orice timp și-n orice loc ; la fel de grea, căci nimeni nu-i în stare să-și dea sieși condiția și nici de la alt om [neputând-o] primi, fiindcă ar aduce o discordie nouă ; la fel de grea fiind deci, și deci la fel de ușoară – atunci când o dă zeul. Vezi, de aceea mi-am considerat eu de la început planul (adică, în caz că o ipoteză poate fi considerată astfel) drept un plan divin, și tot așa îl consider și acum, fără însă ca din acest motiv să-mi fie indiferentă obiecția cuiva, ba dimpotrivă, uite că te mai rog o dată : dacă ai vreo obiecție justificată, te rog să mi-o prezinți!" – „Dar solemn mi te-ai mai făcut dintr-o dată! Chiar dacă situația n-ar cere așa ceva, ar trebui, măcar așa de dragul solemnității, să mă hotărăsc să aduc și eu o obiecție, asta dacă n-ar fi și mai solemn s-o las baltă, dacă îndemnul tău ceremonios n-o fi având decât scopul de a-mi porunci, indirect, tăcere. Ca natura obiecției mele să nu dăuneze totuși solemnității, solemnitatea-mi se va trage de la ceea ce pare să distingă generația mai târzie de cea contemporană. Sigur că-mi dau seama că generația contemporană trebuie să presimtă și să sufere profund de durerea ce însoțește devenirea acestui paradox, sau, cum ai exprimat-o și tu, de faptul că zeul se sădește în viața

omului. Această nouă rânduială a lucrurilor însă trebuie să iasă până la urmă victorioasă, ca odată și odată să-i vină rând și fericitei generații ce, cu cântări de bucurie, să culeagă rodul seminței sădite cu lacrimi de prima generație. Generația aceasta triumfantă, ce trece prin viață cu cântări și dangăt de clopot, va trebui să fie deosebită de prima și de cea dinainte, nu-i așa?" –„Fără îndoială că este deosebită, ba poate că atât de deosebită este încât nici măcar atâta egalitate să nu-i mai fi rămas, cât constituie condiția de-a se putea pune măcar în discuție așa ceva ; condiția ca diferența ei să-mi stânjenească năzuința de a realiza egalitatea. O asemenea generație triumfantă însă, care, așa cum zici, trece prin viață cu cântări și dangăt de clopot – mă faci să-mi amintesc, dacă nu rețin greșit, de limba țâfnoasă a traducerii (într-o nordică obosită și-mpelticită de bere) unui pasaj biblic[200], făcută de un geniu[201] nu tocmai necunoscut, asta să fie oare [generația] credincioasă ? Nu zău, dacă credinței i-ar trăzni vreodată să înainteze triumfantă *en masse*, n-are nevoie să dea ea voie lumii să-și bată lumea joc de ea în cântece satirice, chiar să le-o fi interzis tuturor s-o facă ar fi fost în zadar. Iar dacă omenirea ar amuți, un râs sardonic s-ar ridica asupra acestei procesiuni demente, asemeni tonurilor batjocoritoare[202] ale naturii ceyloneze ; căci crezul triumfalnic e cel mai ridicol din toate. Iar dacă generația de credincioși contemporani n-a avut timp să triumfe, nu-l va avea nici o generație ; deoarece misiunea este aceeași, iar credința e întotdeauna bătăioasă ; iar cât timp se dau bătălii există [și] posibilitatea înfrângerii, pentru care nimeni nu va triumfa niciodată asupra credinței înainte de vreme, și deci, niciodată la vreme ; când să mai ai atunci timp să compui versuri triumfante, sau ocazia să le cânți! Să fie așa, ar semăna cu o armată gata de atac care în loc s-o ia înainte pe câmpul de luptă, ar lua-o triumfătoare înapoi către casă, către cazărmile orașului ; chiar nimeni să nu râdă de ea, chiar dacă întreaga generație contemporană ar simpatiza cu o asemenea abracadabra, n-ar izbucni, oare, râsetul înăbușit

al existenței, tocmai de unde-l așteptam cel mai puțin! Ce altceva a făcut și așa-zisul credincios din generația mai târzie, dacă nu ceva și mai și decât lucrul pentru care contemporanul, în van, i se ruga zeului (Cap. II), nevoind ca zeul să se supună umilinței și disprețului ; [de ce oare] asta fiindcă nici lui, așa-zisului credincios din generația mai târzie, nu i-ar fi convenit umilința și disprețul, nu i-ar fi convenit nebunia bătăioasă ; tare-ar mai fi vrut însă dumnealui să creadă, dacă s-ar fi putut face, așa, cu cântări și dangăt de clopot. Unui asemenea om nici zeul nu-i va putea spune, nici n-ar putea să-i spună, ce-i spusese acelui contemporan : „deci tu doar pe atotputernicul ce minunea făcu-l iubești, iar nu pe cel ce s-a coborât ca egal să-ți fie". Și aici am să întrerup. Chiar să fi fost un dialectician mai bun decât sunt, am și eu măsura mea ; și, de fapt, tocmai intransigența în privința absolutului și-a distincțiilor absolutului te face un bun dialectician, lucru ignorat complet în zilele noastre, prin a suprima și suprimând principiul contradicției[203], fără să ne dăm seama de lucrul, accentuat de Aristotel[204], că propoziția aceasta : „principiul contradicției este suprimat", se bazează pe principiul contradicției, altminteri la fel de adevărată ar fi și propoziția opusă : că el nu este suprimat. Aș vrea să mai fac doar o remarcă privind numeroasele tale aluzii, toate vizând faptul că aș fi amestecat, în cele spuse, expresii de împrumut. Ceea ce și este cazul, nu tăgăduiesc, după cum n-am să ascund nici că am făcut-o dinadins, iar că în urmarea acestei cărțulii, dacă voi scrie vreodată așa ceva, intenționez să-i spun cazului pe nume, iar problemei să-i dau veșmânt istoric. Asta dacă voi scrie vreodată vreo urmare ; și deoarece, un autor de cărțulii ca mine nefiind (după cum, fără îndoială, vei și auzi spunându-se despre mine) serios, cum aș putea atunci fi, acum la sfârșit, atât de ipocrit încât să fac pe seriosul pentru a le fi oamenilor pe plac, promițându-le marea cu sarea. Deoarece a scrie o cărțulie este tocmai ceva ușuratic – a promite însă sistemul[205], este ceva serios ; ce pe mulți i-a făcut „oameni cât se poate de serioși" atât în ochii

proprii cât și într-ai altora. Ce costum istoric va purta paragraful viitor, nu-i greu de ghicit. Creștinismul este, după cum se știe, singurul fenomen istoric care în ciuda istoricului, ba chiar prin istoricitate, a vrut să fie punctul de plecare al conștiinței veșnice a insului ; a vrut să-l intereseze și-n altfel decât numai istoric, a vrut să bazeze fericirea-i veșnică pe relația lui față de ceva istoric. Nici filozofiei (ea adresându-se doar gândirii), nici mitologiei (ea adresându-se doar fanteziei), nici cunoașterii istorice (ea adresându-se doar memoriei) nu le-a venit această idee, despre care – în privința aceasta – putem spune, cât se poate de îndoielnic, ambiguu, că nu s-ar fi trezit în vreo inimă omenească[206]. Lucru de care, într-o anumită măsură am dorit să uit și, folosindu-mă de nemărginitul bun-plac al ipotezei, am presupus că totul nu era decât o idee trăznită de-a mea, la care nu am vrut însă să renunț înainte de fi cugetat temeinic asupra ei. Călugării n-au isprăvit în veci povestea istoriei lumii, deoarece au început-o mereu cu facerea lumii. Dacă, discutând relația dintre creștinism și filozofie, începem prin a povesti ce s-a spus și înainte, atunci (nu cum să terminăm) cum să mai și începem ; deoarece istoria continuă să crească mereu. Dacă ar fi s-o pornim de la „cel mare gânditor și înțelept, *executor Novi Testamenti*, Pilat din Pont“[207] care, în felul lui, merită ceva recunoștință din partea creștinismului și-a filozofiei, chit că nu el a inventat mediația, iar dacă, înainte de-a începe cu el, mai așteptăm după încă una-două scrieri epocale (probabil că sistemul) care ne-au fost deja, de mai multe ori, anunțate *ex cathedra*[208], atunci cum să mai apucăm să și începem?“

MORALA

Proiectul[209] acesta merge – după cum reiese din fiecare punct – indiscutabil, mai departe decât cel socratic. Dacă el, din acest motiv, chiar este mai adevărat decât cel socratic, este o cu totul altă întrebare pe care nu o putem soluționa așa dintr-o răsuflare, de vreme ce am adoptat un organ nou : credința, și o presupunere nouă : conștiința păcatului ; o nouă hotărâre : clipa, și un nou învățător : zeul în timp, fără de care chiar că n-aș fi îndrăznit să mă prezint la inspecție în fața celui, de mii de ani respectat, ironic – de care, în ciuda orișicui, mă apropii cu inima bătând entuziastă. Să mergi însă mai departe decât Socrate, cu toate că – în esență – spui același lucru, dar nicidecum la fel de bine, asta, cel puțin, e ceva nesocratic[210].

NOTE

PREFAȚĂ

1. ***Fărâme filozofice***, scriere plasată central între operele kierkegaardiene, a apărut la data de 13 iunie 1844 la Copenhaga. Titlul maschează cochet tentativa autorului de a clarifica ce este creștinismul, constituind deci și dogmatica lui Søren Kierkegaard.

Johannes Climacus (Ioan Scărarul, Sinaitul, Climacos), pseudonimul folosit de SK în această carte, este un personaj istoric, un călugăr de la mănăstirea Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai, care a trăit între anii 579–649. Mănăstire de unde, la vârsta de 20 de ani, Climacus se retrage pentru a petrece 40 de ani de sihăstrie într-o peșteră, fiind îndrumător duhovnicesc al multor asceți și mireni. Între 639–649 este starețul mănăstirii, iar în secolul al VII-lea scrie cartea *Klimaks tu pardeisu* (Scara raiului, *Scala paradisi,* lat.), un tratat ascetico-mistic foarte citit în Evul Mediu. (Tradusă prima dată în limba română în secolul XVII de Varlaam, iar mai recent de Nicolae Corneanu*.) *Scara Raiului* cuprinde treizeci de capitole (cuvinte) care corespund celor treizeci de trepte ale scării desăvârșirii, precum și vârstei la care a fost botezat Hristos.

„Autorul *Fărâmelor*... este" deci Johannes (Ioan), numit pe parcurs Climacus. Nume care i s-a părut potrivit de pus cuiva care ia cerul cu asalt – atribut care l-a încântat pe SK. În 1839 el îl numește deci pe

*[*Scara Raidului,* în limba română de mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, Editura Amarcord, 1997].

Hegel un fel de Johannes Climacus, nu pentru că ar escalada cerul, ci pentru că dă buzna în cer cu ajutorul silogismelor sale (vezi *Papirer*, II A 335, [Hârtii]). În 1842–1843 SK scrisese deja *Johannes Climacus, eller [sau] De omnibus dubitandum est (Papirer IV* BI) [*Hârtii*], o pseudo-autobiografie în care descrie, mai ales, dezvoltarea sa filozofică.

Pseudonimul Climacus îi este deci mai apropiat lui SK decât alte pseudonime folosite, scrierea exprimând nu atât gândirea Scărarului cât propriile-i idei; lucru accentuat și de faptul că *Fărâmele*, spre deosebire de scrierile anterioare, este publicată [cf. mențiunii de pe pagina de titlu] ca editată de SK. În manuscrisul tipărit original titlul era de fapt: *Fărâme filozofice sau O fărâmă de filozofie*, editată de S. Kierkegaard. Faptul că SK a modificat titlul, adăugând o prefață nouă, pentru a insufla mai multă veracitate pseudonimului, se datorește dorinței sale de a păstra un anume anonimat, nedorind să joace un rol de învățător sau de autoritate. J. Climacos (JC) ne previne că el nu este creștin în adevăratul sens, ci doar experimentează, fiind în așteptare, întreaga elucidare realizată în scriere nefiind decât un proces experimental de gândire asemănător, lucru subliniat și de subtitlurile capitolelor: un „proiect" de gândire, o „încercare poetică" etc.

Cartea poate fi citită și într-o ediție amplu comentată și cu prefață detaliată de Niels Thulstrup, din 1955. Cititorul interesat în înțelegerea acestei scrieri poate consulta și cartea lui Søren Holm: *Søren Kierkegaards Historiefilosofi* [Istoria filozofiei lui SK], 1952 (Volum omagial editat de Universitatea din Copenhaga).

2. **Shakespeare**

A douăsprezecea noapte. Actul I, sc. 5: „many a good hanging has prevented a bad marriage" [bună-i și spânzurătoarea, dacă te scapă de-o căsătorie rea]. Opinie pe care SK o comentează în motto-ul din prefața la *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* [Post-scriptum neștiințific conclusiv], unde se spune: „Decât să [ajungi] în cumetrie sistematică cu toată lumea, printr-o căsătorie nenorocită, mai bine spânzurat".

3. **Prefață**

Pentru prefața originală, vezi *Papirer* V B 24.

4. **Magistrul lui Holberg**

Ludvig Holberg (1684–1754) scriitor și dramaturg danez. În piesa *Jacob von Thyboe*, actul III, scena 4, eruditul magistru Stygotius își prezintă dizertația promițând totodată, „prin voia Domnului", continuarea ei cu încă 4–5 dizertații ulterioare.

5. **nobilul roman**

Salustiu, *Despre războiul cu Iugurtha*, 4, 4. „mai mult din motive bune decât din trândăvie *(merito magis quam ignavia)* mi-am schimbat principiile (și nu voi să mai slujesc statului, ci să povestesc evenimente trecute). S-ar părea că SK a luat cuvântul „merito" în sensul de : datorită meritelor mele.

6. **apragmosyne (gr.)**

A fi reținut, a renunța de a participa la viața publică (Xenofon, *Memorabilia*, 3, II, 16 – despre Socrate). Cf. legii lui Solon, atenienii care nu voiau să participe la conflictele civile își pierdeau onoarea de cetățeni.

7. **nolite...**

Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, cartea VIII, cap. 7,7 : *noli, ossecro, istum disturbare* [nu-mi deranja, te conjur, (desenele) acestea].

8. **Diogene**

Diogene din Sinope, filozof cinic, (400–325 î.H.). Vezi Lucian din Samosata (120–80 î.H.), *Cum trebuie scrisă istoria*, cap. III.

9. **Aristotel**

Despre dovezile sofiste, 165a, 21–23 ; [Sofistica este o înțelepciune aparentă nu reală/adevărată ; iar sofistul câștigă bani tocmai pentru o înțelepciune aparentă și nu reală.] Cf. SK, *Papirer* IV A 63.

10. **Salamon Goldkalb**

Din *Kong Salamon og Jørgen Hattemager*, vodevil de Ludvig Heiberg, Copenhaga, 1825. „Comedie a erorilor" în care Salamon Goldkalb, mic negutător evreu falit, este primit de locuitorii unui oraș de provincie danez drept bogatul baron Goldkalb.

11. **o nouă eră**

Se face aluzie la teza de doctorat a lui Hans Lassen Martensen *De autonomia Conscientiae sui humanae* apărută în 1841 cu titlul danez *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids Dogmatiske Theologie* [Autonomia conştiinţei de sine în teologia dogmatică a vremurilor noastre] – tradusă în limba daneză de Lauritz Vilhelm Petersen, student în teologie. În prefaţa la teză acesta scrie : „A fost prima scriere orientată în direcţia noului curent speculativ apărută la noi, ce vesteşte acea eră în teologie care este deja socotită drept punct de plecare".

12. **Rabalderfjog (dan.)**

Expresie daneză greu de tradus. Datul peste cap al conceptelor este o aluzie la critica adusă de Hegel antinomiilor kantiene, cum că gândirea este o uniune a opoziţiilor, iar evenimentele trec prin faza de contradicţii pentru a ajunge la o uniune progresivă a opoziţiilor.

13. **cel ce slujeşte la altar**

„Întâia epistolă a lui Pavel către corinteni" 9, 13.

14. **Cratylos**

Platon *Opere*, „Socrate", [dacă aş fi auzit deja discursul de 50 de drahme al lui Prodicos – despre care el spune că de l-ai auzi ai ajunge cunoscător în materie, încât nimic nu te-ar mai împiedica să afli adevărul privind adevăratul înţeles şi fel de-a te folosi de cuvinte – pe care însă, încă nu l-am auzit, ba nici măcar pe cel de 1 drahmă nu l-am auzit încă].

15. **Propositio**

Sau mai degrabă : propunere. Aici mai aproape de sensul de „început", „ipoteză", punct de pornire.

CAPITOLUL I

16 **cf. Protagoras... Euthydemos**

Cele 4 dialoguri platonice menţionate demonstrează că oricine ştie ce este adevărul şi deci nu va trebui să mai înveţe aşa ceva. Adevărul

este deci știut mulțumită reamintirii ; fiind nemuritor, sufletul poartă cu/în sine (din pre-existență) cunoașterea. (Vezi și cele de mai jos.)

17. **Menon**

80e, (tradus aproape cuvânt cu cuvânt până la „ce să caute").

18. **Socrate... dificultate**

Mai corect – Platon. SK omite anume să facă deosebire între Platon și Socrate. Vezi *Post Scriptum neștiințific...* partea a II-a, cap. II.

19. **regresiv**

către înapoi.

20. **pre-existență**

Platon, *Menon*, 86b, 81c. Folosit aici în sensul de existența [viața] dinaintea nașterii.

21. **gândirea speculativă veche și modernă**

Gândirea „veche" [antică] se referă la teologii gnostici alexandrini din sec. II d.H., la Origen și John Scotus Erigena, cf. *Papirer* V, B 40, 8. În ce privește speculația modernă, este vorba atât de Schelling, Hegel cât și de Baader, Marheineke, care au redescoperit învățătura despre căderea în păcat din pre-existență, cât și explicarea întregii istorii făcută de către Hegel, inclusiv istoria lui Hristos ca o prezentare a istoriei veșnice a spiritului. Exemplele de concepte speculative date : veșnică creație, veșnică desprindere din tată, i se potrivesc bine lui Hegel. Expresia „o înviere trecătoare" descrie concepția hegeliană cf. căreia moartea și învierea lui Isus reprezintă „istoria absolută a ideii divine, a ceea ce s-a întâmplat și veșnic se va întâmpla" (*Werke*, ediție jubiliară, XVI, p. 302 ș.u). În sânul comunității „împăcarea" este simpla conștiință a veșniciei, a împăcării reprezentate istoric de Hristos. Deși SK caracterizează speculația veche și nouă drept variante dubioase ale învățăturii grecești a reamintirii, el dă – concomitent – de înțeles la cine se referă de fapt scrierea sa (Hirsch). „Pe altă planetă" se referă la discuțiile vremii privind posibilitatea vieții pe alte planete, discuție la care contribuiseră atât hegelianul danez J. L. Heiberg cât și episcopul H. L. Martensen.

22. **n-ar fi avut pozitivul**

În prezentarea sa istorico-filozofică a lui Socrate (*Werke*, ediţ. jub., XVIII, 96, 85), Hegel zăboveşte asupra aspectului negativ şi destructiv al gândirii lui Socrate, la fel cum făcuse şi SK în perioada sa hegeliană când îşi scria teza *Om Begrebet Ironi*... [Asupra conceptului de ironie...] Cf. S. Kierkegaard, *Samlede Værker* [Opere Complete], Vol. I, p. 242 şi nota la p. 149, ediţia a II-a, Gyldendal, 1962. În limbaj hegelian „pozitivul" poate fi întrebuinţat atât în privinţa nemijlocitului, care trebuie anulat (suprimat, depăşit) în reflexiune (negativul), cât şi în privinţa unităţii speculative, care trebuie să împace (concilieze) sau medieze contradicţiile instituite de reflexiune. „Pozitivul" poate fi şi al lui Schelling, ale cărui prelegeri asupra filozofiei revelaţiei SK le audiase în iarna lui 1841–42 la Berlin. În acestea Schelling diferenţiază propria filozofie „pozitivă" de filozofia sa timpurie, înrudită cu cea hegeliană, pe care Schelling o numeşte acum „negativă".

23. **sistemului**

filozofiei hegeliene.

24. **Diogenes Laertios**

Despre vieţile şi doctrinele filozofilor (Trad. de C. I. Balmuş şi A. M. Frenkian, Polirom, Iaşi, 1997).

25. **commune naufragium**

aluzie la proverbul latin: *Commune naufragium dulce (est)*, „naufragiul comun este mai dulce [de suportat]".

26. **Prodicos**

Sofist din Keos, contemporan cu Socrate, pomenit în mai multe dialoguri platonice. („Cratylos", 217,29).

27. **eukataophoria eis pathos (gr.)**

Expresia este folosită de către stoici [înclinaţie spre patos, pasiune], interpretarea falsă a realităţii. SK împrumută expresia de la Tennemann, *Gesch. d. Philos.* IV, p. 129, notă. Vezi *Papirer* [Hârtii], IV A 44, V B 3, 4. Expresie folosită (cf. Tennemann) de Chrysippos.

28. **protetrammenos (gr.) şi nu cum scrie SK** – *τραμενος* nu înseamnă „încurajator" ci „încurajat".

29. **§ 410**

Platon, *Scrieri*, X.

30. **Socrate exprimă îndrăzneț**

Platon, *Scrieri*, „Apărarea lui Socrate", 41 b-c. „În ceea ce mă privește, aș muri de bunăvoie de nenumărate ori, dacă așa stau lucrurile, fiindcă mi-aș petrece minunat vremea acolo, întâlnindu-mă cu Palamedes, și cu Aias al lui Telamon... sau pe Odiseu, sau pe Sisif, și i-am putea înșira și pe alții, fără număr, bărbați și femei ; să vorbești, să fii împreună cu ei acolo și să-i iscodești, ar fi într-adevăr o fericire." [Traducere de Francisca Băltăceanu].

31. **știam adevărul de-o veșnicie**

SK recapitulează conținutul ideii socratice, care constituie și obiectul investigației primului paragraf al Capitolului I, în care, pe scurt, afirmă următoarele : adevărul nu poate fi învățat [transmis], ci fiecare om îl are în sine și îl poate reproduce deoarece și-l reamintește. Pentru care fapt, în esență, nici un om nu-l poate învăța nimic pe alt om ; în cel mai bun caz poate deveni ocazia, constitui prilejul, ca și celălalt să devină conștient de ceea ce știa dinainte și de ceea ce știuse de fapt întotdeauna.

32. **clipă aceea este ascunsă-n veșnicie**

Dacă adevărul nu poate fi învățat, însușit, atunci răspunsul posibil la întrebarea de pe pagina de titlu (dacă se poate da un punct de plecare istoric al unei conștiințe veșnice) va fi negativ. Care face să dispară și clipa în care adevărul putea fi comunicat, dobândind astfel (pentru cel ce întreabă) rol sau absolut hotărâtor, sau importanță secundară.

33. **clipa în timp**

Momentul revelației.

34. **disjuncția**

Separare, neînțelegere. „Ori/ori". Din punct de vedere filozofic, expresia este folosită despre două propoziții care se exclud reciproc.

35. **zeul**

Cu câteva excepții – SK folosește acest cuvânt sub forma lui articulată deoarece el face, în mod conștient, abstracție de la datul

istoric, discutând conceptele creștinismului pe bază dialectică și pur logică. Scopul său este de a explica ce ar trebui să fie creștinismul, ca să aibă un înțeles.

36. **să vorbim grecește**

Adică să vorbim cum vorbește Socrate în dialoguri.

37. **Aristotel**

Etica nicomahică, citatul nu este o redare cuvânt cu cuvânt.

38. **săgeții... scepticilor**

Unul dintre cele patru argumente ale lui Zenon din Eleea (sec. V. î.H.) contra realității mișcării. Zenon (probabil influențat de Aristotel) susținea că era de neconceput ca o săgeată să poată zbura, ea stând de fapt pe loc, fiind în repaos, în fiecare din punctele traiectoriei descrise. De la el au adoptat și Aristotel (*Fizica*) și scepticii argumentul contra mișcării lucrurilor.

39. **din propria-i vină**

Adăugând un asemenea lucru, neadevărul este definit ca păcat ; această definiție creștină, odată stabilită, face posibilă deducerea conceptelor dogmatice de : convertire, pocăință, renaștere, mântuire și împăcare.

40. **Minos etc.**

Rege al Cretei care (în mitologia greacă) împreună cu fratele său Radamante și cu fiul lui Zeus, Aiakos, judecau morții în infern.

41. **Platon, Dialoguri, „Theaitetos“ (Teetet) § 151**

(Încât erau gata să mă muște de-a binelea ori de câte ori îi prindeam cu câte-o nerozie de-a lor.)

42. **„vezi la vecinu'!“**

Expresie folosită într-un joc de societate danez, *gnavspil* ; jucătorul care nu vrea să-și schimbe „casa“ (piesa de joc) zice „Servit! Treci/vezi la vecinu'/următoru'!“

CAPITOLUL II

43. un experiment poetic (Et digterisk Forsøg)

[N.T. *digterisk* dan. se traduce ca „poetic", provenind de la substantivul *digt* care înseamnă poezie, poem. Verbul danez *at digte* are însă mai multe înțelesuri, ce nu pot fi redate printr-un singur corespondent românesc. Sensul său este de : a compune, a scrie versuri, a versui, a născoci, plăsmui, închipui, crea. SK folosește toate nuanțele cuvântului. Pentru a reda aceste nuanțe am fost obligat să folosesc cuvinte diferite, respectând astfel înțelesul, dar în detrimentul subtilității stilistice și fără a putea reda înțelesul multiplu și, deseori, voit ambiguu al cuvântului *digte*.]

Titlul „Un experiment poetic" sugerează o cercetare logico-metafizică ce nu poate fi verificată științific, fiind deci mai apropiată de ceva poetic decât de ceva științific, ceea ce nu afectează însă logica stringentă a cercetării. Modul în care este formulat ne amintește într-un fel subtitlul capitolului anterior : „proiect de gândire". În timp ce primul capitol stabilește vastele consecințe ale punctului de plecare socratic (cum că omul este, în esență, în posesia devărului, iar, pentru a deveni conștient de el, trebuie doar să și-l reamintească), sarcina capitolului II este de a defini mai îndeaproape omul în neadevăr ; alcătuit din două momente absolut incompatibile : cel temporal (vremelnic) și cel veșnic ; cu alte cuvinte, cel omenesc și cel divin. Aceste momente se îmbină paradoxal în omul-zeu.

44. Socrate

În capitolul întâi Socrate este privit [de SK] ca un principiu, în timp ce în acest capitol – pentru a ilustra relația omenească dintre învățător și elev, precum și premisele psihologice și etice ale acestei relații – el este tratat ca un om.

45. autopatică

Auto-suferindă. Cât influențează el pe alții, atât de influențat va fi și el. Învățătorul fiind și elev, elevul fiind și învățător.

46. pizmă zeiască

Invidie. Expresie greacă ce descrie invidia cu care-i vegheau zeii pe pământeni, ocrotindu-și situația lor privilegiată, nepermițând

oamenilor să treacă peste hotar. Îndată ce vreun pământean avea îndrăzneala să treacă dincolo de hotar, era pedepsit. Şi la Socrate omul, în comparaţie cu zeul, era limitat, restrâns. Socrate, el însuşi în slujba zeului, pedepsea şi el îndrăzneala şi orgoliul omenesc, în special pe ce-i ce-şi închipuiau că ar „şti“.

47. **Alcibiade**

În *Banchetul* lui Platon, 215d, Alcibiade este înfăţişat turmentat şi îndrăgostit de Socrate, pe care-l elogiază, cu inima bătându-i „mai tare decât coribanţilor“.

48. **coribanţi**

Preoţi ai zeiţei frigiene Cibele, care cu ajutorul dansului şi-al unei muzici zgomotoase intrau într-un fel de transă. În *Criton* Socrate îşi compară starea sa cu cea de mai sus.

49. **arta seducerii**

Cf. Platon, *Banchetul*, 216c – 219e, în care Alcibiade povesteşte cum a încercat să-l seducă pe Socrate.

50. **akínetos pánta kínei (nemişcat... în mişcare)**

Definiţia zeului, cf. Aristotel, Metafizica, 12, 7; 5, 1. „Citatul“ lui SK provine din prelegerile lui Schelling, vezi *Papirer*, IV A, p. 157, unde se spune : Relaţia dintre zeitate şi om, ori modul în care aceasta este luată în consideraţie de întreaga filozofie a fost deja excelent exprimată de către Aristotel care spune : „zeul mişcă totul, până şi *ακίνητος*“. (După cât îmi aduc aminte, Schelling ne-a făcut atenţi la aceasta la Berlin.) Este vorba de fapt de conceptul abstract al imobilităţii, imuabilităţii care are un efect magnetic fermecat, asemeni cântecului sirenelor. În felul acesta se transformă întreg raţionalismul în superstiţie. SK audiase prelegerile lui Schelling la Berlin din 1841 – 1842, faptul că Schelling s-a folosit aici de conceptul aristotelic de zeu/divinitate reiese din notele editate de către unul din discipolii lui, (H. E. G. Paulus : *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt, 1943, pag. 405).

51. **sistematic**

Adică nu se conformează categoriilor sistemului hegelian. SK îşi numeşte investigaţiile din primele două capitole ale cărţii drept „proiect

de gândire", respectiv „un experiment poetic" și cu scopul de a sublinia, polemic, că nici acestea nu sunt sistematice.

52. **Polos**

Sofist care apare în dialogul *Gorgias* (490c–d) al lui Platon. Replica la care se face aluzie îi aparține însă lui Calicles, un alt personaj din dialog.

53. **frumoasele vorbe ale lui Temistocle**

Fiind îndemnat de către regele persan să se pronunțe asupra condițiilor din Elada, T. îi spune: „Vorba oamenilor este asemeni covoarelor împestrițate. Când îți stau desfășurate-n față le poți vedea culorile și desenul, când sunt înfășurate acestea sunt însă ascunse. De aceea am nevoie de timp" (Plutarh, „Temistocle").

54. **amorul ovaționează**

La romani „a ovaționa" însemna a celebra marșul triumfal al cuceritorului sub forma mai modestă *(ovatio)*, când acesta își făcea intrarea pe jos sau călare, deci nu sub forma mai „distinsă", a triumfului, unde acesta conducea carul de triumf. De aceea sunt puse în contrast formele de „ovaționant" și „triumfant".

55. **moartea peste morminte**

Aluzie la un proverb danez; probabil și la superstiția că dacă ne-ar păși cineva pe mormânt, l-am simți.

56. **chip de Cezar sau de (Dumne)zeu**

Evanghelia după Matei 22, 15–21.

57. **o mie de ani**

A doua epistolă sobornicească a lui Petru 3, 8.

58. **crinul mai măreț decât Solomon**

Evanghelia după Matei 6, 29–30.

59. **a-l vedea pe zeu înseamnă moartea**

Exodul 33, 20.

60. **bucurie în cer**

Luca 15, 1–7.

61. § **209 C, Banchetul**

„Când atinge frumosul și se-ntovărășește cu acesta, el naște și la lumină aduce [lucrul] ceea ce-n sine el îndelung purtase."

62. **n-are unde-și odihni capul**

Luca 9, 58.

63. **păcătoasei ce se căiește**

Luca 7, 37, ș. u.

64 **un loc și mai umil**

Luca 10, 39 ș. u.

65. **mamei când sabia...**

Luca 2, 35.

66. **cutremură munții**

Exodul 19, 18.

67. **dacă cineva ar zice**

Asemeni primului capitol (și celor următoare) și acest capitol se încheie dând cititorului cuvântul pentru a avea posibilitatea să facă observații polemice.

68. **creația întregii omeniri**

Procedeu folosit des în romantism, a pretinde că anumite opere, scrieri, n-ar fi fost create de un anumit autor, ci ar fi fost creații populare colective. Cum ar fi cazul cântecelor populare și al epopeilor homerice.

Cf. Thulstrup, SK face aici aluzie specială la doi hegelieni „de stânga" : D.F. Strauss *Das Leben Jesu* și L. Feuerbach *Das Wesen des Christentums*, care explică formarea creștinismului în mod asemănător.

CAPITOLUL III

69. **paradoxul absolut**

Trimitere la manifestarea temporală [întruparea, încarnarea] a zeului, deci la revelația lui Dumnezeu prin Hristos. Ceea ce pentru

intelect este un paradox, ceva ce depăşeşte hotarele gândirii omeneşti. Cf. *Terminologisk Ordbog* [Jens Himmelstrup, *Dicţionar Terminologic,* Copenhaga, 1964, Gyldendal] ; vezi mai ales paragraful despre „Paradox". Vezi şi Knud Hansen : *Søren Kierkegaard, Ideens Digter* [SK, Poetul ideii] pag. 263–267, precum şi Hermann Diem : *Die Existentialdialektik von Søren Kierkegaard* § 11, pag. 55–61.

70. **Tifon**

Monstru care împroşca foc ; a luptat contra lui Zeus, de fulgerul căruia a fost doborât.

71. **Phaidros**

Vezi Platon, *Phaidros,* § 29 E.

72. **vremurile noastre teocentrice**

Când Dumnezeu se află în centru ; aici expresia este folosită ironic la adresa lui Hegel şi a hegelianismului danez. Expresia provine de la J. H. Fichte (1762–1814) care în *Beiträge zur Characteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel* face distincţie între trei puncte de vedere deosebite ale filozofiei mai noi : cel antropocentric, care plasa omul în centru, reprezentat de J. Locke, G. Berkeley, D. Hume, I. Kant, F. H. Jacobi şi J. F. Fries, cel teocentric, reprezentat în primul rând de Hegel, care-şi considera filozofia-i speculativă drept „teocentrică", deci pornind de la Dumnezeu şi explicând totul prin Dumnezeu. Al treilea punct de vedere este cel al lui F. J. Herbart şi Fichte, cel al teoriei cunoaşterii speculative.

73. **Sextus Empiricus (SE) (160–210 d.H.)**

Gânditor sceptic din secolul II d.H. cunoscut datorită lucrărilor *Ipoteze Pyrrhoniene,* în care prezintă principiile de bază ale scepticismului timpuriu şi *Împotriva Învăţaţilor,* unde-şi dezvoltă propria filozofie sceptică, opusă filozofiei „dogmatice". Scepticii negau posibilitatea cunoaşterii, argumentul lor era tocmai cel al imposibilităţii cunoaşterii naturii omeneşti. În acest context, SE îl citează pe Democrit.

74. **criteriul adevărului**

vezi *Papirer [Hârtii]* IV C 50.

75. în cuvântul „a învăța"

Vezi de ex. Sextus Empiricus, *Ipoteze*. Argumentele acestuia contra posibilității de a putea învăța.

76. Protagoras (490–420 î.H.)

Sofist din sec. V î.H. Atât opera sa principală, *Adevărul*, cât și majoritatea operelor sale s-au pierdut. Aforismul său cel mai cunoscut, *„homo mensura"*, că omul este măsura tuturor lucrurilor (vezi Platon, *Theaitetos* 152a) era, în vremurile lui SK, înțeles în sensul că nu este dată nici un fel de cunoaștere universală, aceasta depinzând de natura, constituția întâmplătoare a fiecărui individ (vezi Hegel, *Gesch. d. Philos.*, II, 28). La Hegel cuvântul „măsură" se poate referi, pe de-o parte, la om drept „criteriu" sau „măsură", pe de altă parte la om drept „scop final".

Din neatenție, SK citează/traduce aforismul greșit.

77. mormântul

În daneză *at gå til grunde*. Expresie similară celei folosite de către Hegel în *Wissenschaft der Logik*, II, *Werke*, pp. 117–118. *Grund* înseamnă atât bază, temelie cât și motiv. Expresia are deci un înțeles dublu, în sensul că motivul existenței poate fi căutat atât în conceptul de esență, *Væsen*, cât și în baza existenței, *Væren*, iar conceptul de existență este suspendat în conceptul de esență, fiind deci „înmormântat" în acesta. *At gaa til Grunde* (dan.), sau *zu Grunde gehen* (ger.) înseamnă deci, în același timp: *zu seinem Grundlage zurückgehen* și *aufgehoben werden*, iar expresia *aufheben* are la rândul ei un dublu înțeles. Expresie folosită și de hegelianul danez J. H. Heiberg în *Ledetraad ved Forelæsningerne over Philosophiens Philosophie eller den spekulative Logik ved den kongelige militaire Høiskole*, Copenhaga, 1831–32, pag. 32 ș. u.

78. să te iubești pe tine însuți

Matei 22, 39, *Marcu* 12, 31.

79. martori sunt... poeții

Vezi *Papirer* V B2, unde reiese că se face aluzie la pajul Cherubin din Figaro (Cf. *Nunta lui Figaro*, act I, sc. 5). Operă compusă de Mozart după cartea lui Beaumarchais.

80. *σκοπῶ*... **(Phaidros, 230 A)**

"... nu pe ele le cercetez (înțelesul celor străine de mine) ci pe mine însumi. Sunt eu oare o sălbăticiune mai încâlcită și mai închipuită decât înfumuratul Tifon? Sau sunt o viețuitoare de rând, cu mult mai blândă și mai simplă decât el, căreia i-a fost de la natură hărăzit să se împărtășească din cine știe ce soartă zeiască, dar neatinsă de fumul vreunei măriri?"

81. ***accessorium*** **[lat. lucru la care se ajunge, care rezultă] și *prius* [lucrul de mai înainte, întâi]**

Aluzie la filozofia lui Kant și Hegel. Cf. *Papirer*, V B 5, 3; de unde reiese că se face aluzie la concepțiile diferite ale lui Kant și Hegel cu privire la existență. Vezi Hegel, *Geschichte der Philosophie III,* pag. 526 ș.u. Expresiile de *accessorium* și *prius* nu provin însă nici de la Hegel și nici de la Kant, ci din prelegerile lui Schelling (audiate și de SK), unde Schelling se referea la „cei care trăiesc (existență de orbi) în beznă", fiind deci reticenți formării conceptelor și dovezilor. Schelling numește lucrul acesta drept *Existenz (Das Dasein)*, opunându-l esenței *(Das Wesen)*, care deci cuprinde lucrurile ce pot fi făcute obiecte ale formării conceptelor și, prin urmare, ale însușirii [lor] intelectuale. Schelling denumește și *Existenz das Prius*, condiția prealabilă de la care trebuie să pornească *das Wesen*, esența.

82. **essentia involvit existentiam**

[Esența implică, afectează, existența]. Vezi Anselm (*Proslogion*), Descartes (*Meditationes de prima philosophia*) dar în special Spinoza, *Etica*, partea I, mai ales Def. I, Prop. 7 și Prop. II, definiția ontologică a lui Dumnezeu : *„cujus essentia involvit existentiam"* [*cujus* = a lui Dumnezeu].

83. **quo res sua...**

Cu cât un lucru este mai perfect ca urmare a propriei sale naturi, cu atât cuprinde existență [ființă] mai multă și mai necesară ; reciproc, cu cât cuprinde, ca urmare a naturii sale, existență mai necesară – cu atât este el mai perfect.

84. **quod hic est...**

Cf. Baruch de Spinoza (1632–77) filozof olandez. Op. cit., ediția 1663.

[„Fiindcă nu vorbim aici despre frumusețe și alte perfecțiuni pe care oamenii, din superstiție și ignoranță, au vrut să le numească perfecțiuni. Ci, prin perfecțiune eu înțeleg numai realitatea, sau ființa (*esse*, „a fi").]

85. **existență faptică și ideală**

Cf. Søren Holm, *Søren Kierkegaards Historiefilosofi* [Istoria filozofiei lui SK], Publ. a Univ. din Copenhaga, cap. II, „Væren som Evighedskategori" [Existența drept categorie a veșnicului], mai ales pag. 24 ș. u.

86. **dialectica... hamletiană**

„A fi, sau nu a fi". Shakespeare, *Hamlet*, III, 1.

87. **existență... esență (Vœren... Vœsenet)**

La SK cele două expresii reprezintă, după cum am menționat mai sus, ceea ce Schelling numește *Existenz* (sau *Dasein*) și *Wesen*.

88. **Leibniz**

Monadologie. Este vorba probabil de o scrisoare a lui Leibniz din 1678, *„Epistola ad Hermannum Conringium de Cartesiana Demonstratione Existentiae Dei"* unde se specifică : *„Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur"* [Dumnezeu există în mod necesar, numai dacă se stabilește (presupune) că El este posibil.]

89. **păpușile carteziane**

SK se gândește la un fel de „Hopa Mitică". Păpușile sunt numite carteziene deoarece SK le confundă cu „diavolii cartezieni" (*diables cartésiens*).

90. **anecdotă**

Vezi Cicero, *Academica*, II, 29, 93.

91. **Chrysippos [Crisip, Hrisip] (281–208 î.H.)**

Filozof și logician stoic grec.

92. **un sorit**

Formă conclusivă finală folosită de sceptici pentru a demonstra imposibilitatea cunoașterii. Experiență legată de transformarea cantității în calitate. Numele „sorit" provine de la exemplul folosit cel

mai des, anume întrebarea : de câte grăunțe avem nevoie ca să constituim o grămadă (movilă), (*sorreites* de la *soros* grec. = grămadă), deci o nouă calitate. Adăugând câte-o boabă (progresiv) sau scăzând/luând câte una (regresiv) și întrebându-ne de fiecare dată dacă tot mai este o grămadă.

93. **oprirea în calitate**

A opri deci la calitate, sau când noua calitate își face apariția (de ex. o „grămadă" în loc de câteva grăunțe).

94. **Carneade [Karneades] (213–129 î.H.)**

Filozof platonic grec, care însă – influențat de Arkesilaos – imprimă o orientare sceptică gândirii platonice. Născut în 213 î.H., el nu putea fi contemporan cu Platon, cum presupune SK. Vezi Cicero, *Academica*, cartea a II-a, 29, 93.

95. **după cum zvonește**

Sau, „după cum s-ar zice". Vezi Hegel, „Beweise für das Daseyn Gottes", *Werke*, XVI, 518 unde se face trimitere la Xenofon, *Memorabilia*.

96. **dovada fizico-teleologică**

Care încearcă să explice existența lui Dumnezeu cu ajutorul finalismului (teleologiei) din natură. Folosită de Hegel care face trimitere la Xenofon, *Memorabilia*, cartea I, 4, 2–7.

97. **numindu-l necunoscut**

Aluzie la propoziția lui Gorgias că „nimic nu există, iar dacă există nu poate fi cunoscut ; iar dacă ar putea fi cunoscut, aceasta n-ar putea în nici un caz fi comunicată celorlalți" (Sextus Empiricus, *Împotriva Logicienilor*, VII, 65).

98. **diaspora, (gr.)**

Schismă, dezbinare, dispersare. Folosită mai ales cu privire la evreii care trăiesc risipiți în afara Palestinei.

99. **presupunerea accentuată mai înainte**

Pe care, dimpotrivă, am accentuat-o mai înainte...

100. **Așa ceva își dorește și amorul**

Așa ceva... adică pieirea amorului propriu (a dragostei de sine).

SUPLIMENT

101. **suferindă**

Deci pasivă, neproductivă. [N.T. Vezi și *Conceptul de Anxietate*, Cap. IV, „Libertatea pierdută pneumatic" II, b), raportul dintre „activitate-pasivitate și pasivitate-activitate".]

102. **quia absurdum**

Pentru că este absurd. Aluzie la binecunoscuta propoziție *credo quia absurdum*, vezi mai jos.

103. **Tertullian(us), Quintus Septimius Florens (155–240 d.H.)**

(„Ofensa rămâne deci în afara paradoxului, motivul fiind *quia absurdum*.")

Teolog latin care face o distincție clară între filozofia greacă și creștinism.

Propoziția *credo quia absurdum* [cred (tocmai) pentru că este absurd] îi este de obicei atribuită lui Tertullian, la care însă apare sub o altă formă, în cap. V, din *De Carne Christi*, 5 : *„... et mortuus est dei filius ; prorsus credibile est, quia ineptum est"*. [Mort este fiul Domnului ; ceea este, desigur, credibil fiindcă este inept.]

104. **Hamann, Johann Georg (1730–1788)**

Filozof german din Königsberg, cunoscut al lui I. Kant. Scrierile sale, destul de dificil de înțeles, se opun cultului rațiunii, idealizată unilateral de către iluminiști. Referință la *Werke* I, 425 ; *„Lügen und Romane müssen wahrscheinlich sein, Hypotesen und Fabeln ; aber nicht die Wahrheiten und Grundlagen unseres Glaubens."*

A treia expresie („mai drag îmi e să aud adevărul din gura ipocritului, decât de la un înger sau apostol") nu a putut fi depistată la Hamann sub această formă. Întâlnim însă în *Werke* I, 406, un comentariu la câteva din cuvintele lui Hume *(„wer immer durch den Glauben bewogen wird, derselben* [adică, *der christliche Religion*] *seinen Beyfall zu geben, der ist sicheines...Wunderwerkes bewusst, welches alle Grundsätze seines Verstandes umkehrt")* în pasajul următor : *„so ist dies allemal Orthodoxie, und ein Zuegniss der Wahrheit in dem Munde eines Feindes und Verfolgers derselben"*. Cf. pag. 443.

105. **Lactanțiu(s), Lucius Caecilius Firmianus (250-325)**

Incorect. Propoziția „Virtuțile păgânilor sunt vicii strălucite" îi este de obicei atribuită lui Augustin care exprimă, într-alt fel o idee asemănătoare – în *De Civitate Dei* [Cetatea lui Dumnezeu] – 19, 25, subliniind rolul educativ al creștinismului, după căderea imperiului roman.

106. **Shakespeare**

„Oare nu de aceea îi și avem pe filozofii noștri, să facă lucrurile supranaturale banale și triviale?"

„All's Well That Ends Well" (Bine-i ce se sfârșește cu bine), actul II, sc. 3 : *„we have our philosophical persons, to make modern and familiar, things supernatural and causeless."* [Avem noi filozofii noștri care să preschimbe lucrurile supranaturale și fără de cauză în lucruri moderne și familiare.]

107. **Luther, Martin (1483-1546)**

Teolog german, călugăr al ordinului augustinian, reformator al bisericii creștine.

(„care-i atât de paradoxal încât nu se sfiește să declare că intelectul e prost și gogoman".)

Exact expresia de *klods og klodrian* (dan) „prost și gogoman" nu a putut fi depistată la acesta.

108. **„Regele Lear"**

(„care zice și „da" și „ba" despre același lucru"). Actul IV, sc. 6 : *„Ay" and „no" too was no good divinity.* [Nici „da" nici „nu" nu fuseseră bine proorocite.]

109. **halb zog sie ihn**

Goethe. Balada „Der Fischer" (*Gedichte* I, Balladen) pag. 31. *„/Sie sprach zu ihm ;/Da war's um ihn geschehn/Halb zog sie ihn, halb er hin, /Und ward nicht mehr gesehn".* Aluzie la sirena ce i se arată pescarului certându-l că stă și pescuiește în loc să se dăruie ispitelor mării.

CAPITOLUL IV

110. **să ne continuăm „compoziția poetică"**

Capitolul IV continuă ideea capitolului II ; expresia de „poezie, poetic" se referă, în general, la subtitlul capitolului II, „Un experiment poetic", mai ales la fragmentul conclusiv al capitolului.

Vezi și însemnarea NT (nota traducătorului) de la Nota 43.

111. **corp parastatic [corpus parastaticum]**

Corp părelnic, aparent ; trup folosit numai temporar (asemeni întrupării luate de îngeri când se fac văzuți oamenilor). Cf. dogmei asupra îngerilor de K. A. von Hase, *Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelische-luterische Kirche*, Leipzig, 1839.

[Vezi și *Conceptul de Anxietate*, (Amarcord, 1998) nota nr. 41].

Doceții, adepți ai gnosticismului și prin urmare adversari ai ideii trupului, afirmau că întruparea lui Isus nu era altceva decât un *corpus parastaticum*.

112. **s-a înjosit**

Epistola lui Pavel către Filipeni, 2, 7–8.

113. **veșminte moi**

Luca 7, 25 (haine moi).

114. **legiunile de îngeri**

Matei 26, 53.

115. **n-au vizuini sau cuiburi**

Matei 8, 20.

116. **învățător fruntaș**

Ioan 3, 1.

117. **peștișorul ce urmează rechinul**

[Naucrates ductor] Peștele pilot, un soi de hering care se află totdeauna în preajma rechinului și care se presupune că l-ar conduce pe acesta în căutarea prăzii.

118. **condiția**

Vezi cap. I, B, b.

119. **cunoscut**

Cf. Pavel I, *Corinteni* 8, 3 ; *Galateni* 4, 9.

120. **cuvintele biblice**

Luca 13, 26, ş. u.

121. **Mitridate**

Regele Pontului (120–63 î.H.).Se spune că ar fi ştiut numele tuturor soldaţilor lui.

122. **sub poena...**

Cu pedeapsa excluderii *şi tăcerii* perpetue. Expresie juridică.

123. **autopsia**

Actul de a vedea personal (*autos* – *însuşi*, *optos* – văzut ; gr.).

124. **„falsul Smerdes"**

Impostor ce, pretinzând că era fratele regelui Cambisse, a uzurpat (522 î.H.) tronul Persiei. Înşelătoria îi este descoperită când soţia lui, Phaedima, descoperă că S. nu avea urechi, care-i fuseseră tăiate drept pedeapsă pentru o crimă săvârşită înainte. Cf. Herodot, *Istorii*.

INTERLUDIU

125. **Interludiu**

În care ni se expune un pasaj de istorie a filozofiei ; SK considera foarte important să combată concepţia hegeliană că istoria ar fi fost dezvoltarea spiritului omenesc, care are loc din necesitate logică ; concepţie care duce la dispariţia libertăţii, presupusă (şi importantă) de concepţia de viaţă creştină. În cele următoare SK trasează o distincţie clară între *istorie*, ce trebuie observată din punctul de vedere al libertăţii şi *logică*, care urmează legile necesităţii. Pentru înţelegerea acestui pasaj dificil se poate consulta şi opera lui Søren Holm citată (v. cap. III), precum şi scrierea *Die Anthropologie Kierkegaards*, de Johannes Sløk, cap. I, § 3 (pag. 35 – 51).

Noua ediţie a operelor lui SK observă că întrebările propuse în „Interludiu" privind noţiunile de „necesitate", „realitate" şi „posibilitate",

constituie o triadă de categorii modale discutată deja în filozofia postkantiană. În „Interludiu" însă SK tratează conceptele de mai sus în manieră aristoteliană ; cele de „posibilitate" și „necesitate" (tratate de Aristotel în *Despre interpretare*) sunt tratate împreună cu conceptele de „libertate", „mișcare", „realitate" și „devenire" *[Vorden]* din *Fizica* lui Aristotel.

126. **același lucru „dspre același lucru"**

Vezi Platon, *Gorgias*, 490e–491b :

490e : – (Callicles :) „Iară și iară aceleași lucruri, Socrate. (Socrate :) Și nu-s numai pildele aceleași, Callicles, dar și subiectele sunt aceleași..."

491b : (Socrate :) „Tu zici că eu susțin mereu una și aceeași, și mă ții de rău pentru asta ; dimpotrivă, învinuirea mea este că tu nu menții niciodată aceleași expresii despre aceleași lucruri."

127. **„filozofia cea mai nouă"**

Ca de obicei este vorba de Hegel și de școala filozofiei sale speculative. Aceasta reiese foarte clar din documentele „pregătitoare" Interludiului, vezi *Papirer* V B 14, unde citim : „Există un cuvânt, care când este pomenit – sufletul ți-l înfioară de o solemnitate plină de venerație ; există un cuvânt căruia dacă-i rostești numele – de care acesta-i nedesprins – te face să-ți pleci capul și să-ți ridici pălăria. Chiar și cine nu-l cunoaște pe acest bărbat își ridică pălăria, încă înainte să-l fi văzut și rămâne cu pălăria-n mână, chiar fără să-l vadă. Există un cuvânt care semnifică ceva și unul care este un nume, acestea sunt : metoda absolută și Hegel. Metoda absolută se simte la ea acasă nu numai în logică ci și în științele istorice. Oh! măreția pământului, ce vei fi tu oare, o tu cel mai minunat trandafir, ascuțiți își sunt spinii ; pentru nimic în lume n-aș vrea să fiu metoda absolută, nici dacă aș avea o casă asemeni celei pregătită de Hegel logicii, ca să nu mai vorbim de cea pregătită științelor istorice." etc. Pentru Metoda Absolută vezi Hegel, *Wissenschaft der Logik*, partea a doua, cartea a treia, paragraful trei, capitolul III.

128. **„kinesis" (gr.) = mișcare, transformare**

La Aristotel termen general pentru orice fel de schimbare. Cf. celor parcurse până aici și celor din *Papirer* (Hârtii) IV C 47. Vezi Aristotel, *Fizica*, carta III, cap. I (201a 10–11).

129. **„alloiosis" (gr.) = schimbare (în sens mai limitat) calitativă, metamorfoză.**

130. **„metabasis eis allo genos" (gr.)**

Trecere la o altă sferă conceptuală (aici, de la devenire la o altă formă de schimbare etc.). Vezi Aristotel, *Analytica posteriora*, cartea I, cap. VII, (75a 38) [„ceva dovedit într-o știință nu poate fi transpus (transferat) direct într-altă știință. Adevărurile geometrice, de pildă, nu pot fi demonstrate aritmetic."]

131. **„Schimbarea devenirii este tranziția de la posibilitate la realitate."**

Aceasta este definiția aristotelică a „schimbării devenirii" (*kinesis*), vezi *Fizica*, III, 1.

132. **„Necesitatea... unitatea posibilității și-a realității"**

Kant, *Critica rațiunii pure*, § 10 ș. u. Hegel, vezi *Logica*, cartea a II-a, paragraful 3, cap. 2 B, *„Relative Notwendigkeit oder Reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit"*.

133. **„Propoziția aristotelică"...**

Aristotel (în *Peri hermeneias, [Despre interpretare]*, cap. XII, 21b 34–22a 9) arată că propoziției afirmative : „este posibil să fie/existe" îi corespunde propoziția negativă : „nu este posibil să fie/existe", și nicidecum „este posibil să nu fie/existe". Tratând această problemă, el face observația că despre același lucru putem afirma atât că : „este posibil că acesta este", cât și „este posibil că acesta nu este". SK pare a fi citat propoziția pentru a-și sprijini afirmația că posibilitatea și realitatea sunt caracteristici ale existenței.

134. **Epicur (341–270 î.H.)**

Filozof atenian. Cf. scrierilor lui Diogenes Laertios, Epicur ar fi susținut că senzațiile, datele confirmate de experiență, sunt adevărate, ceea ce nu ni se confirmă, sau care ni se contrazice de aceasta – este fals. Raționament, în cazul nostru, supărător, deoarece exclude conceptul posibilității. Aceasta, afirmă SK, datorită faptului că, la Epicur, nu este vorba despre existență sau ne-existență, ci despre alte „predicate" ale unui lucru, de „esența" acestuia.

135. **învățătura lui Aristotel**

Vezi Aristotel (A) *„Despre interpretare"*, cap. XIII, 22a 38–22b 9, unde acesta cercetează dacă posibilitatea poate fi dedusă din necesitate. A. arată că de vreme ce „este posibil ca" nu poate fi dedus din „este necesar ca" înseamnă că ajungem sau la concluzia „nu este posibil ca", sau la „este posibil că nu". Nici una dintre părți nu poate fi însă afirmată despre necesar. Pe de altă parte, dacă putem conchide că necesarul este posibil, atunci trebuie să putem conchide și că „este posibil să nu", deoarece dacă un lucru este posibil, rezultă în mod normal că „este posibil să nu fie" ; ceea ce nu se aplică și la necesar. Aristotel rezolvă dificultatea afirmând că de la „este posibil" nu putem conchide întotdeauna și că „este posibil să nu" ; de ex. : din „focul încălzește" nu putem deduce că „este posibil că focul nu încălzește". Există deci două posibilități, dintre care numai una poate fi dedusă din necesitate.

136. **Orice devenire... din necesitate**

Cf. istoriei filozofiei hegeliene. „Necesitatea dezvoltării istorice presupune că istoria se supune unei rațiuni superioare, care-și urmează propria dialectică." Propoziție ce constituie și concluzia dezvoltării întregului raționament. Pentru SK este esențial ca ea să fie considerată condiția prealabilă a unei concepții creștine.

137. **motiv**

Se face aici distincție între motiv, *Grund,* (dan.) și cauză, *Aarsag,* (dan.) unde motiv înseamnă : motiv rațional, logic, *ratio* (lat.), care este etern și n-are nimic de a face cu cauzele temporale, prilejul, *causa* (lat).

138. **cauză care acționează liber**

Care presupune absența necesității. Cf. comentariului prezentei ediții ar fi deci vorba de Dumnezeu [*causa sui*].

139. **Nebeneinander (ger.) = spațiul, unul lângă altul**

„Der Raum... ist ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Aussersichsein ist und schlechthin kontinuerlich..." (Hegel, *Enzyklopädie*, § 254). – Cf. Hegel, natura este desfășurarea ei în timp.

140. **graniță, confiniu (confiniet ; dan.), zonă, punct de tranziție**

Cuvântul „confiniu" era folosit în vechiul sistem universitar de examinare, fiind un fel de prag de trecere între două note. De pildă,

de la nota *laudabilis* la *haud laudabilis*. Dacă, de ex., la rotunjirea mediei de la examenul scris se scădea (să zicem 0,25) un confiniu, acesta era apoi adăugat mediei de la examenul oral. Înțelesul cuvântului este deci de zonă de graniță, de trecere, hotar. Termenul este folosit și explicat de SK în „continuarea" prezentei cărți. În *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler [Post-scriptum neștiințific conclusiv la Fărâme Filozofice]* editată în 1846, deci la doi ani după FF. Confiniul este zona de graniță dintre două stadii (ale vieții). Ironia fiind confiniul dintre stadiul estetic și etic, iar umorul confiniul dintre stadiul etic și cel religios.

141. **Considerația cea mai spirituală**

Este vorba probabil de filozofia romantică a naturii în general; de pildă cea a lui Schelling, Henrich Steffens, unde natura este considerată o treaptă în dezvoltarea ideii. O evoluție de la element la plante și animale fosilizate și până la viață organică și om.

142. **dialectică în sens de timp [temporal]**

Deci poate fi determinată în raport de timp, se încadrează în categoria timpului. Când SK afirmă că natura este mult prea abstractă pentru a se încadra în categoria timpului, el vrea să spună că ea este lipsită de istorie, în adevăratul sens al cuvântului. Un obiect din natură (ca de pildă, o plantă) are, ce-i drept, o devenire temporală – dar care se deosebește de devenirea omenească prin faptul că ea nu deschide nici o posibilitate alternativă ; planta nu poate deveni altceva decât ce-i este sortit să devină, fiind deci prea abstractă pentru a fi dialectică – în sens temporal. Alternativa îi este hărăzită omului, acesta fiind, prin urmare, singurul fenomen dialectic în funcție de timp, „în sensul strict al cuvântului" și, deci, concret. În limbajul lui SK concretul nu este o expresie a unei corespondențe, identități, cu cele faptic existente, ci expresie a cuiva care s-a dovedit în stare să-și asume propria răspundere, să se aleagă pe sine ; cel incapabil de un asemenea lucru și care trăiește în nemijlocire, trăiește în abstract. (Cf. Johannes Sløk : *Die Anthropologie Kierkegaards*, pag. 38).

143. **cauză care acționează relativ liber**

Libera voință a omului, care este doar relativ liberă – ea netrebuind înțeleasă ca un *liberum arbitrium*, o libertate nelimitată [neprede-

terminată], ci ca libertatea de a alege Binele. Cf. Tennemann (despre Aristotel) în *Geschichte der Philosophie*, vol. III, 1801, pag. 110.

144. **stoicul Chrysippos [Crisip, Hrisip] – megaritul Diodoros [Cronos]**

Chrysippos din Soloi (281–208/204 î. H.) susținea că toate lucrurile ar fi avut loc potrivit unei sorți neschimbătoare, imuabile, pentru care fapt o mulțime de lucruri nu vor avea loc niciodată, cu toate că ele sunt posibile. Învățătură care-a fost mai apoi combătută în baza definiției posibilului dată de scepticul Diodoros din Iasos (sec. IV). Numai lucrul care este real [adevărat], sau care devine cu adevărat – este posibil. (Cicero, *De Fato*, cap. 6. 7. 9. Cicero trage aceeași concluzie, din propoziția lui Diodoros, pe care-o trage aici și SK: cum că trecutul nu este mai necesar decât viitorul; atâta doar că imuabilul este de depistat numai în trecut, nu și în viitor.) Cf. *Papirer*, IV C 34.

145. **Vrăjitorie – alarmă falsă**

Aluzie la titlul comediei într-un act a lui Ludvig Holberg *„Hexerie eller blind Alarm“* [Vrăjitorie sau alarmă falsă] din 1724.

146. **În științele istorice**

Aluzie la începutul *Philosophie der Geschichte*, a lui Hegel (*Werke IX*) unde acesta prezintă China, India și Persia. Dezvoltarea istorică este împărțită în 4 perioade numite *„Reiche“*: Orientul, Grecia antică, statul Roman și istoria universală; aluzie și la Geert Westphaler, scena 10. (Vezi și nota 147.)

147. **geert-westphalerieni hegelieni [GWH]**

De la numele personajului principal al piesei lui Ludvig Holberg, *Mester Gert Westphaler Eller den meget talende Barbeer* [Maestrul GW sau Bărbierul foarte guraliv]. Prin GWH, Kierkegaard face probabil aluzie la filozoful [hegelian] danez Johan Ludvig Heiberg (1791–1860) și scrierea juristului Carl Weiss: *Om Statens historiske Udvikling* [Despre dezvoltarea istorică a statului] (apărută în publicația *„Perseus“* vol. II, pag. 47, ș. u.) bazată pe ideea hegeliană a celor patru faze ale istoriei universale (vezi nota de mai sus). Cf. și *Papirer* IV B 131.

148. **s-ar fi putut răspunde...**

...dar de răspuns, nu s-a răspuns.

149. **discrimen**

Punct de întoarcere, dificultate decisivă.

150. **teorie a manifestării**

Referință la Schelling care, în dizertațiile sale de la Berlin (1841–1842), folosise expresia „ lumea creată ca manifestare a voinței creatoare a lui Dumnezeu". Prin „construcția" SK se referă desigur tot la Schelling care în *„Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums"* (Stuttgart, Tübingen, 1830) folosise expresia ca termen tehnic : *„Die Darstellung des Allgemeinen und Besondern in der Einheit, heist überhaupt Construction"*.

151. **Boețiu (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, 480–524)**

Din ciorna lui SK reiese că se face referință la opera scrisă de Boețiu în închisoare, înainte de a fi executat, *Despre mângâierile filozofiei*, V 4., [„căci așa cum cunoașterea lucrului prezent nu imprimă nici un fel de necesitate lucrului ce are loc, nici precunoașterea viitorului nu imprimă necesitate celor ce vor avea loc".] Cf. *Papirer* [Hârtii] IV C 62.

152. **profet de-a îndărătelea (Daub)**

Karl Daub (1765–1836). Teolog german influențat de Kant, Schelling, iar apoi de Hegel.Că istoriograful ar fi un „profet către înapoi" apare în „Zeitschrift für Spekulative Theologie I" (1836) în teza *Die Form der christlichen Dogmen und Kirchen-Historie*, unde acesta afirmă : *„Der Act des Nachschauens ist ebensowohl, wie der des Vorausschauens ein Divinations-Act ; und heisst's vom Propheten, er sei der Historiker des im Dereinst – so heisst's gleich gut, wo nicht besser, vom Historiker, er sei der Prophet des im Ehemals – Geschichtlichen"* (Thulstrup) Cf. notă la vol. I, pag. 36.

153. **Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646–1716)**

Leibniz zicea că lumea reală nu era decât una (și cea mai bună) dintre nenumăratele lumi posibile care se află în conștiința lui Dumnezeu. Vezi *Essais de Théodicée*, § 42.414.416 Cf. *Papirer*, IV C 31.

154. **admirația (Beundringen dan.)**

Deoarece, mai jos, se face trimitere la Aristotel, trebuie să observăm că acesta nu vorbește de *beundring* (admirație) ci de *forundring* (mirare, uimire). „Din cauza mirării au început să filozofeze oamenii, atât acum cât și la început“ (*Metafizica*, 982 B). SK era conștient de aceasta când, în 1841, scria: „Când Aristotel este de părere că filozofia începe cu mirare (*Forundring*) și, nu ca-n zilele noastre, cu îndoială – acesta este un punct de plecare pozitiv pentru filozofie“ (*Papirer* III A 107). Hirsch face trimiteri la faptul că, în ce privește începuturile filozofiei, atât Baader cât și Schelling au folosit cuvântul admirație (*Beundring*); Thulstrup însă, face următoarea trmitere la *De omnibus dubitandum*: „Cartesius ne spune (în *„De passionibus animae“* [Tratat despre pasiunile sufletului] P. I., art. L III) că admirația (*admiratio*) este singura pasiune sufletească care nu are nici un opus – din care cauză este just s-o facem punct de plecare al întregii filozofii“ *Papirer*, IV B 13, 23).

155. **Platon – Aristotel**

Platon, *Theaithetos* (Teetet): „starea aceasta de a se mira (*undres*, dan.) îi este proprie tocmai filozofului; or filozofia n-are alt început în afara acestuia“.

Aristotel, *Metafizica* I, 2: „pentru că s-au mirat, de aceea au început și încep oamenii să filozofeze“. Cf. *Papirer* III, A 107.

156. **Baader, Franz von (1765–84)**

Filozof și teolog german. Influențat atât de Schelling cât și de misticismul creștin și ebraic. A încercat să demonstreze că fundamentul adevăratei filozofii este credința catolică. Citatul menționat nu a putut fi găsit la acesta. Ar putea fi însă o variantă a celebrei propoziții a lui F. Voltaire, din 1769: „Dacă Dumnezeu n-ar exista, ar trebui inventat“.

157. **metodă**

de la *methodos* (gr.) = drum către, mers după ceva (mai ales în știință).

158. **in pausa (lat.); telos (gr.)**

în așteptare; scop, finalitate.

159. **progresul imanenței**

Aluzie la logica hegeliană, unde – într-un anumit sens – rezultatul final este prezent încă de la început. Mișcarea conceptuală are loc grație contradicțiilor interne și nefiind provocată de o forță externă. Vezi Hegel, *Werke*, vol. III, pag. 64 ș. u.

160. ***epoche'***

A fi rezervat, a se reține, abține de la a se pronunța. Expresie greacă ce caracterizează atitudinea scepticului față de afirmațiile dogmaticului. SK numește dubiul acesta drept „în retragere", doarece sfârșește prin a se retrage, abține de la orice fel de afirmație dogmatică ; spre deosebire de dubiul hegelian „inchizitorial" care „înaintează" către confirmare. Termenul *epoche'* este folosit de Sextus Empiricus (vezi opera mai jos citată).

161. **metriopathein (grec.) [simțire moderată]**

„A nega afirmația" nu corespunde cu *metriopathein*, care înseamnă „a se lăsa influențat cu moderație, cumpătat". Vezi Sextus Empiricus, *Principiile pyrrhonismului*, Hypotyp. I, 25–30. Pentru „refuzarea afirmației" scepticii au alte expresii tehnice, vezi de ex. D. Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, cartea 9, 76, *asynkatathein*. Sextus Empiricus „*Adversus mathematicos*" 7, 157. Cf. *Papirer*, IV B 19.

162. **Scepticul grec**

Vezi Diogenes Laertios, op. și ed. cit., cartea IX, 103 : „Noi recunoaștem că, în calitate de oameni cădem în aceste greșeli ; căci recunoaștem că este zi și că noi suntem în viață, ca și alte fapte vizibile din viață. În ce privește lucrurile pe care dogmaticii le susțin prin argumentare logică, având pretenția că le-au înțeles definitiv, noi ne îndoim de ele, din pricină că acestea nu sunt evidente și mărginim cunoașterea la stările noastre subiective. Admitem că vedem și recunoaștem că gândim un lucru sau altul, dar cum vedem și cum gândim nu știm. În conversație spunem că un lucru pare alb, dar nu suntem siguri că-n realitate este alb".

Aceeași idee e împărtășită și de Sextus Empiricus în *Pyrrhoneinoi Hypotyposeis*, I, 19, ș. u.

163. **in suspenso (lat.)**

În nesiguranță, incertitudine.

164. **filosofia zetetike, aporetike, skeptike (gr.)**

Caracteristici ale filozofiei sceptice. Cf. Sextus Empiricus, *op. cit.* (în nota 162), I, 7.

165. **thetikos (gr.)**

Pozitiv, necondiționat. Vezi Diogenes Laertios XI, 74, 75 [sens pozitiv, indiferent], și Sextus Empiricus, *Pyrrhon.*, I, 14 –15.

166. **Platon și Aristotel (percepția nemijlocită)**

Dintr-unul din documentele lui SK reiese că acesta se referă la dialogul platonic *Theaitetos*, 195d („eroarea nu se află în cunoaștere și nici în percepție" [traducere aproximativă] ; cât despre Aristotel, SK se referă la o observație a lui Poul Møller, *Værker*, [Opere] 2, edit. IV, pag. 211) : „Concepțiile sunt rezultate ale impresiilor făcute de lucruri asupra oamenilor ; adevărul și falsul apar însă numai atunci când omul face legătură între aceste concepții și conceptul de *ființă* sau *neființă*"). Cf. și Aristotel, *Hermeneutica*, I, și *Despre suflet*, 3,3 („impresiile senzoriale sunt întotdeauna adevărate"), și *Papirer*, IV B 13, 22.

167. **Cartesius, René Descartes (1596–1650)**

În *Principiile Filozofiei*, 1641, XXXIX, XLII, § 31, unde acesta zice : „oamenii se înșală deseori, deși Dumnezeu nu este un impostor. Concluziile lor greșite nu se datoresc însă rațiunii, intelectului, ci voinței (sau nerăbdării)." Vezi *Papirer*, V B 15, 11.

168. **Jacobi, Friedrich Heinrich (1743 – 1819)**

Filozof german influențat de J. G. Hamann, a cărui „filozofie a vieții" are ca puncte de bază conceptele de simțire și crez. SK se referă la învățătura lui Jacobi conform căreia am înțelege numai ceea ce putem construi și am dovedi numai ce deducem din presupuneri [mai] superioare. Ceea ce nu se poate face niciodată cu realitatea ; că un lucru există – nu putem nici înțelege și nici dovedi, trebuie să-l credem. La fel și orice concluzie de la efect la cauză – ea este o chestiune de credință, deoarece relația de cauză

este, ea însăși, ceva în care trebuie crezut, ceva care nu poate fi nici dovedit, nici priceput. Vezi, de ex. F. H. Jacobi, *Werke*, I, pag. 148 ș. u ; III, pag. 367 ș. u. *(Ueber die Lehre des Spinoza im Briefen an Herrn Moses Mendelssohn)*

169. modul aproximativ

SK este de părere că, privită ca un fel de cunoaștere, credința (care cf. lui SK este întotdeauna aproximativă, conținând doar o apropiere spre adevăr) este forma de cunoaștere cea mai disputabilă și care, după cum se spune în aliniatele următoare, nici n-ar trebui considerată ca așa ceva, ci ca o nouă calitate – amândouă presupunând, întocmai ca îndoiala (dubiul), un act de voință. Caracterizând îndoiala greacă în felul acesta și contestând spusele lui Hegel privind necesitatea îndoielii – SK pune, în cele anterioare, bazele concepției sale despre esența credinței.

170. **philosophia ephektike (gr.)**

Filozofie al cărei principiu este „reținerea", „abținerea" *(epoche')* de la a trage concluzii.

171. **grație [în virtutea] mărturiei**

Prin raționamentul său SK vrea să dovedească logic că nici contemporanul (care se bazează pe percepția sa nemijlocită, directă) și nici cel din generația mai târzie (care se bazează pe mărturia contemporanilor) nu pot crede pe baza acestor relații, care duc la o cunoaștere doar aproximativă și incertă. Prin umare și în principiu, atât în ce privește cunoașterea, cât și credința, SK îi plasează, atât pe contemporan, cât și pe cel din generația mai târzie, ca [având aceleași șanse] egali.

SUPLIMENT

172. **contradicția... producă ceva**

Ca moment negativ în procesul dialectic, care duce la sinteză. La Hegel contradicția este forța care produce și explică atât „mișcarea" din cadrul gândirii, cât și cea din cadrul existenței.

173. **nisus [aspirație, efort, tendință, trebuință, lat.]**

La Hegel (*Logik* II, secț. I, cap. III c) contradicția este *„die innere, die eigentliche Selbstbewegung, der Trieb überhaupt (Appetit oder nisus der Monade)“* [Apetit sau aspirație a monadei], nu numai în gând ci și în existență. SK se opune acestei concepții care afirmă că devenitul [ceea ce a devenit] ar rezulta necesarmente din contradicție. La Hegel devenirea provenind necesarmente din contradiție, din instinctul de a o „depăși“.

174. **„creația“ noastră poetică**

[Vezi N. T. 43] Deci pe firul celor începute în cap. II, „Un experiment poetic“ este reluat aici.

175. **contradicție**

Manifestarea în timp a veșniciei, paradoxul.

176. **Credința... în sens... direct... și eminent**

Raportată la istoric, credința are înțeles direct – acceptând faptul obiectiv că zeul a devenit om. A crede, în înțeles (sens) eminent, înseamnă a accepta ideea paradoxală că și zeul *a devenit*.

177. **nicidecum ceva istoric**

Socrate nu credea în nici unul din sensurile pomenite; cunoașterea lui divină se întemeia pe amintire, definind astfel zeul ca o ființă veșnică, un fapt atemporal, ce se raporta la esență și nu la existență.

178. **flexionată**

Declinată, ajustată, adaptată.

Propoziția trebuie înțeleasă în sensul că esența veșnică a zeului se adaptează condițiilor proprii oricărei deveniri.

CAPITOLUL V

179. **sorit (gr.)**

vezi nota 91.

180. **algebric**

Principial, prescurtat, folosind litere în loc de cifre.

181. **anceps (lat.)**

Înseamnă atât **ambiguu** cât și **periculos, îngrijorător**.

182. **cei 70 de tălmaci**

Conform epistolei Aristeei, traducerea greacă a Vechiului Testament pare să se fi făcut după cum urmează. Regele Egiptului, Ptolemeu II Philadelphos (284–247 î. H.), ar fi adus la Alexandria 72 (cifra apoi „rotunjită" la 70) de cărturari iudei pe care i-a închis pe fiecare în celula lui ; aceștia ar fi făcut, fiecare, aceeași traducere ; deci 70 (72) de traduceri identice ale Vechiului Testament, din ebraică în greacă, într-o zi. (Septuaginta = șaptezeci).

183. **Hotărârea, decizia**

[Alegerea] între credință și ofensă.

184. **faptul (a)cela**

Paradoxul, zeul în timp.

185. **Epicur**

În scrisoarea către Menoiceus, cf. Diog. Laertios, *Despre viețile...*, X, 125. „... atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm".

186. **naturalizat**

Deci i se atribuie calități ce-l fac să pară natural, să „devină natură". Cf. *Papirer* V A 10 : „Dacă creștinismul ar fi să devină natura lumii, atunci sigur că n-ar mai fi nevoie să fie botezați copiii, deoarece un copil născut din părinți creștini ar fi creștin încă de la naștere". Propoziția ascunde o înțepătură la adresa lui Martensen, intenție care rezultă dintr-o observație ulterioară însemnării citate, unde se spune : „Unii au dorit, cu toate acestea, să naturalizeze creștinismul". Aluzie, probabil neintenționată, și la faimoasa „teorie a botezului" a lui Martensen. În „Botezul creștin" (1843) al lui Martensen se spune : „E limpede de fapt că, în perioada în care sarcina esențială era de a implanta Biserica în lume, multe lucruri au decurs, bineînțeles, în alt fel decât în vremurile de mai apoi, când Biserica prinsese deja rădăcini sigure în lume, împărăția Domnului devenind aproape ca o [a doua] natură." (Citat după Thulstrup).

187. **prima... a doua natură**

Sensul reiese limpede și dintr-o însemnare de jurnal: „Ceea ce contemplarea naturii este pentru prima conștiință umană a divinului, este, pentru cea de-a doua conștiință a divinului, contemplarea revelației (conștiința păcatului). Unde trebuie să se dea și bătălia, oamenilor nu trebuie să le impui cu forța probabilitatea etc. unei revelații, ci [mai degrabă] să le închizi gura subsumându-le (subjugându-le) conștiința divinului, conștiinței păcatului" (*Papirer* V A8).

188. **bărbier în Den Stundesløse**

Comedie de L. Holberg, 1731; act I, sc. 6, unde bărbierul povestește despre: „*Eine Matrosen-Frau in den Neuen-Buden hat auf einmal 32 Kinder zur Welt gebracht etc*". [O nevastă de matelot din Neuen-Baden a adus pe lume 32 de copii deodată.]

189. **Apolloniu din Tyana**

Gânditor neopitagoreic grec din sec. I d. H. Împărtășește ideea pre-existenței sufletului, preconizată de filozofi ca Platon și Pitagora; susține că, într-o viață anterioară, ar fi fost cârmaci pe o navă egipteană, Cf. *Papirer* IV A 19 și Filostrat, *Vita Apollonii* 6, 21.

190. **asemeni Parcei torcătoare**

Zeițe ale infernului; în mitologia greacă erau trei [moire] Parce: Klotho, care toarce firul vieții, Lachesis care deapănă și hotărește mersul și lungimea ei și Atropos, cea care taie firul vieții.

191. **casus... status (lat.)**

„casus" – formă de flexiune gramaticală care indică relația unui cuvânt față de altul.

„status" – expresie din gramatica ebraică.

Deosebire gramaticală dintre limbile indo-europene și ebraică. Vezi în ebraică: *status constructus* și *status absolutus*.

192. bizareria istorică, Pusillanimitet (dan.)

[Cuvânt de proveniență latină *pusillus* = băiețaș, și *animus* = spirit] Neliniște, teamă, timiditate.

193. **pentru intelect... este o nebunie**

Întâia Epistolă a lui Pavel către Corinteni 1, 23.

194. **lume cumsecade de la munte**

Cf. Holberg, *Erasmus Montanus*, act IV, sc. 2. Personajului Per Degn i se cere să demonstreze cum ar dezminți el teoria că pământul ar fi rotund.

195. **Saft... în cămară**

Vezi, Oehlenschläger, *Sovedrikken* [Băutura adormitoare] (Copenhaga, 1808), pag. 27, unde chirurgul Brausse se plânge de asistentul său Saft care, ce face ce nu face, ajunge mereu sau în cămara cu merinde sau în beciul cu vin.

196. **în Evanghelia după Ioan**

16,7. „Vă este de folos să Mă duc...".

197. **cel bărbier din Grecia**

Primul sol, al înfrângerii suferite în Sicilia (413 î.H.) trimis la Atena, a fost un bărbier din Pireu, care, nefiind crezut, a fost pus pe scaunul de tortură (cf. Plutarh, „Nikias" 30); SK „combină" această povestire cu fabula alergătorului de la Maraton, Philippides, care, a fugit întâi 240 km de la Atena la Sparta pentru a-i incita pe spartani să lupte împotriva perșilor, a alergat apoi până la Maraton unde a participat la luptă (490 î. H.), după care a mai alergat 42 km să ducă vestea victoriei la Atena și a căzut mort. Cf. *Luciani opera*, vol. I–IV, Leipzig, 1829.

198. **forma prohibitivă a credinței**

Formă care îi împiedică, pe cei fără de credință, să înțeleagă.

199. **S-a isprăvit**

Evanghelia după Ioan 19, 30.

200. **pasaj biblic**

Epistola lui Pavel către Efeseni 5, 19. Traducerea „optimistă" a versetului în daneză este reprezentativă pentru stilul creștinismului „voios" al lui Grundtvig. [Vezi nota 201].

201 **un geniu nu tocmai necunoscut**

Grundtvig, Nikolaj Frederik Severin (1783–1872) teolog, poet și politician danez, căruia SK îi „înfrumusețează" deseori numele cu

epitetul *ølnordisk* [nordic(a) de bere, turcălit], în locul epitetului „normal“ de *olnordisk* [nordic(a) vechi, de demult, arhaic]. SK pretinde că ar confunda prefixul corect *ol* [vechi, arhaic], cu cuvântul *øl* [bere].

202. **tonuri batjocoritoare**

Von Schubert, Gotthilf Heinrich, „Die Simbolik des Traumes“ (Bamberg, 1821), ediț. II, pag. 376, în *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, afirmă că în Ceylon, noaptea, natura ar emite un sunet drăcesc (*Teufelsstimme*) care nu se știe de unde vine. Atât Schubert cât și Lenau (*Albigenzii*) descriu însă sunetul mai degrabă tânguitor decât sardonic, batjocoritor.

203. **principiul [de bază al] contradicției**

Vezi Jens Himmelstrup, *Terminologisk Ordbog* [Dicționar Terminologic], Gyldendal, Copenhaga, 1964, termenul de „modsigelesens grundsætning“, pp. 135–136.

204. **Aristotel**

Principiul contradicției. În *Metafizica,* cartea IV, (1005b 17–20), „este peste putință ca unuia și aceluiași subiect să i se potrivească și totodată să nu i se potrivească sub acelaşi raport un acelaşi predicat“.

205. **a promite sistemul**

Diverși autori, ca de pildă J. L. Heiberg (1791–1860), Rasmus Nielsen (1809–1884) și Hans Martensen (1808–1884) promiseseră elaborarea unui sistem filozofic speculativ. Heiberg începe prin a publica primele 23 capitole ale tezei sale „Sistemul logic“, pe care nu o continuă. Martensen publică și el doar o „Schiță de sistem de filozofie morală“, iar Nielsen publică doar un fragment dintr-o lucrare neterminată, „Trăsăturile de bază ale logicii speculative“.
Promisiunea sistemului nu a fost, după cum observă SK, onorată.

206. **s-ar fi trezit... în vreo inimă omenească**

1 Corinteni 2, 9.

207. **executor Novi Testamenti Pontius Pilatus**

Expresie latină după modelul termenului juridic de *executor testamenti*. În acest context se presupune că Pilat ar fi dorit să fie considerat cel care, condamnându-l (fără să-și dea seama) pe Isus, avea să devină înfăptuitorul/împlinitorul mesajului religios al Noului

Testament. Cf. *Papirer* V B 3, 2. În ce privește originea expresiei, Hirsch face trimitere la scrisoarea lui Hamann către Lavater din 18 ianuarie 1778: *„Mir ist... der weiseste Schriftsteller und dunkelste Prophet, der Executor des neuen Testaments, Pontius Pilatus“*, în *Schriften*, I–VIII, (edit. de Friedrich Roth și G. A. Wiener, Berlin, Leipzig 1821–1843) [autorul cel mai înțelept și profetul cel mai obscur, executorul Noului Testament, Pilat din Pont]. *Executor* are deci sens dublu de „împlinitor“ și „călău“.

208. **ex cathedra**

„de la catedră“ sau „de la scaunul episcopal“.

Morala

209. **proiect**

Primul capitol fiind intitulat „Proiect de gândire“.

210. **socratic**

Fărâme filozofice a fost numită „un dialog între Socrate și Isus“. „Morala“ de la sfârșit dovedește că scopul cărții era de a-l depăși pe Socrate. În ciuda formei „ușoare“, s-ar potrivi mai bine să numim cartea drept un proces intentat de Isus lui Socrate, cu scopul de a-i extorca acestuia (sau pendintelui său modern, Hegel) dovada capacității omului de a cunoaște adevărul despre sine prin propriile sale eforturi. Veșnicia lui Socrate este „retezată brusc de apariția în istorie, și în istoria individului uman, a lui Isus. Care, atât în viața omenirii cât și în a individului, este o clipă istorică; clipa revelației când Dumnezeu era în timp și venise la individ“ (Billeskov Jansen).

211. **șoc, izbitură; ofensă**

N. T. Termenii danezi de *Anstød* (A) și *Forargelse* (F) i-am tradus prin cuvintele de mai sus. După cum ne informează și SK, ambii (A. și F.) provin din greacă de la *skandalon* și respectiv *skandalizesthai*. Deși aceste elenisme au, în limba daneză, corespondente semantice și fonice foarte apropiate: *skandale* (scandal) și *skandalisere* (a scandaliza), SK a preferat doi termeni corespondenți mai „neaoși“, alegere care [cf. *Dicționarului Terminologic kierkegaardian* al lui Jens

Himmelstrup] s-ar putea datora influenței termenului german *Anstoss*, folosit de către Fichte în sensul (fizic) de ceva de care ne izbim, care ne izbește; ceva care ne respinge, ne dă înapoi. Sensul moral al termenului este de a ofensa, leza, ne face să fim indignați, scandalizați.

Deși corespondentele românești de: *scandal* și *scandalizare* (cuvintele daneze A. și F. sunt întâlnite și în biblia daneză; folosirea corespondentului biblic românesc: *poticnire*, ar fi necesitat însă o „ajustare" foarte anevoioasă) ar fi fost cele mai comod de întrebuințat, le-am preferat pe cele de: șoc, izbitură și ofensă. Mi-am permis aceasta atât ghidându-mă după preferința lui SK, cât și pentru că românescul „scandal" este deseori asociat cu: ceartă, gâlceavă, gălăgie, hărmălaie etc., ceea ce ar fi departe de intenția alegerii acestor termeni de către SK.

Înțelesul direct al substantivului *Anstød* (dan.) este, prin urmare, de : izbitură, ciocnire, șoc. Celălalt sens, indirect, conotativ, este de: a se împiedica, a se poticni, de ceva.

Cuvântul *Forargelse* înseamnă ofensă, indignare. SK întrebuințează și formele verbale al cuvântului; *at forarge* a ofensa, a scandaliza, precum și: *at forarges* (forma pasivă) a fi ofensat, indignat.

Excelenta traducere engleză (americană) a *Fărâmelor...* în versiunea lui Howard&Edna Hong, Princeton University Press, 1987, care mi-a fost de mare ajutor, optează tot pentru varianta ofensă [*offense*].

Cronologie Kierkegaard

Cititorului interesat de plasarea scrierii *Fărmâme Filozofice* în contextul vieții și creației kierkegaardiene îi prezentăm cronologia de mai jos, elaborată de „Societatea Søren Kierkegaard" și de N-J. Cappelørn și J. Garff de la „Centrul de Cercetări Søren Kierkegaard" din Copenhaga în 1996, cu mențiunea că :

– **în general**, numai lucrările intitulate *„Cuvântări Edificatoare"* sunt semnate de Kierkegaard (SK) cu numele său, restul „autorilor" sunt pseudonime ale lui SK.

– traducera unora dintre titlurile scrierilor nu este definitivă și poate varia de la titulatura încetățenită (în România).

1813 – se naște Søren Aabye Kierkegaard (SK)
1821 – SK se înscrie la școală, Borgerdydskolen
1830 – se înscrie la Facultatea de Teologie din Copenhaga
1834 – îi moare mama
1838 – îi moare tatăl
1838 – apare, contrar dorinței lui SK, *Din hârtiile cuiva încă în viață*
1840 – 3 iulie – promovează examenul de licență la teologie
– 8 septembrie – o cere în logodnă pe Regine Olsen
1841 – 11 august, rupe logodna cu Regine Olsen
– 29 septembrie, susține dizertația sa de magistru, *Despre conceptul de Ironie cu precădere la Socrate*
– 11 octombrie, rupe orice legătură cu R. Olsen
– 25 oct., SK pleacă la Berlin
1842 – se întoarce de la Berlin
1843 – 20 februarie, *Ori/ori*, editată de Victor Eremita (pseudonim).
– 8 mai, pleacă din nou la Berlin
– 16 mai, *Două cuvântări edificatoare*

– iunie, se întoarce de la Berlin
– 16 octombrie, *Repetarea*, de Constantin Constantius (pseudonim)**
Frică și Cutremur, de Johannes de Silentio**
Trei Cuvântări Edificatoare
– 6 decembrie, *Patru Cuvântări Edificatoare*
1844 – 5 martie, *Două Cuvântări Edificatoare*
– 8 iunie, *Trei Cuvântări Edificatoare*
– 13 iunie, *Fărâme Filozofice* sau *O Fărâmă de Filozofie,* de Johannes Climacus, editată de S. Kierkegaard*
– 17 iunie, *Conceptul de Anxietate*, de Vigilius Haufniensis*
Cuvânt Înainte, de Nicolaus Notabene**
– 31 august, *Patru Cuvântări Edificatoare*
1845 – 29 aprilie, *Trei Cuvântări la Anumite Ocazii*
– 30 aprilie, *Stadii pe Drumul Vieții*, editată de Hilarius Bogbinder
– 13 – 29 mai, plecat la Berlin
– 29 mai, 18 *Cuvântări Edificatoare*, la cererea editorului C. A. Reitzel
– 27 decembrie, articole polemice de ziar, disensiuni cu revista satirică „Corsarul", în care e caricaturizat, până în vara lui 1846
1846 – 27 februarie, *Post Scriptum Neștiințific Conclusiv la Fărâme Filozofice*, de Johannes Climacus, editată de S. Kierkegaard
– 30 martie, *O Recenzie Literară*
– 2–16 mai, plecat la Berlin
1847 – 13 martie, *Cuvântări Edificatoare în Diferite Stări de Spirit...*
– 29 septembrie, *Faptele Iubirii*
– 3 noiembrie, Regine Olsen se căsătorește cu Fr. Schlegel
1848 – 26 aprilie, *Cuvântări Creștine*
– iulie, articole de ziar
1849 – 14 mai, *Crinul Câmpului și Pasărea Cerului. Trei Cuvântări Pioase.*

– 19 mai, *Două Mici Tratate Etico-Religioase*, de H. H.
– 30 iulie, *Boala de Moarte*, editată de S. Kierkegaard
– 13 nov. *Pontiful – Vameșul – Păcătoasa ; Trei Cuvântări Înainte de Comuniunea de Vineri*
1850 – 27 sept., *Inițiere în Creștinism*, editată de S. Kierkegaard
– 20 dec., *O cuvântare Edificatoare*
1851 – 7 aug., *Asupra Activității Mele de Scriitor. Două Cuvântări Înaintea Comuniunii / Cuminecăturii de Vineri*
– 10 sept., – *Examen de Conștiință, Recomandat Contemporaneității*
1854 – 30 ian., moartea episcopului Mynster
– 15 apr., prof. Martensen este numit episcop
– 18 dec., articol la ziar, „Să fi fost episcopul Mynster, cu adevărat, un adevărat martor al Adevărului?"
– 30 dec., articol la ziar „Așa să fie!"
1855 – 12 ian., articol de ziar „La ce m-a îndemnat pastorul Paludan/Müller"
– 29 ian., articole de ziar, „Motivul neînțelegerii dintre mine și episcopul Martensen...", „Încă doi martori ai adevărului"
– 20 mart., articol, „La moartea episcopului Mynster".
... diverse art. în ziare
– 2 oct., SK este internat la spitalul „Frederiks Hospital" din Copenhaga
– 1 nov., moartea lui SK
– 18 nov., îng opat la (cimitirul) Assistens Kirkegård

* Apărute la Editura AMARCORD, Timișoara.
** În pregătire la Editura AMARCORD, Timișoara.